This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

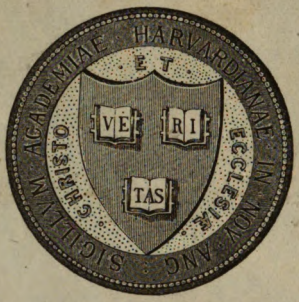
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Phil 1135.31



Harvard College Library

FROM THE

CONSTANTIUS FUND.

Established by Professor E. A. SOPHOCLES of Harvard University for "the purchase of Greek and Latin books (the ancient classics) or of Arabic books, or of books illustrating or explaining such Greek, Latin, or Arabic books." (Will, dated 1880.)

Received 15 Nov., 1889.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

2293

Untersuchungen

zur

Philosophie der Griechen.

Von

Dr. Hermann Siebeck,
Professor an der Universität Giessen.

Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage.

Freiburg i. B. 1888.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Digitized by Google

Phil 1135.31
~~14284.31~~

HARVARD COLLEGE
NOV 15 1889
LIBRARY.

Constantius fund.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Digitized by Google

Vorwort.

Die erste Auflage der „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen“ ist 1873 erschienen. Zur Veranstaltung dieser zweiten veranlasste mich in erster Linie der Wunsch, die bisherigen Abhandlungen unter Berücksichtigung der einschlagenden neueren Forschungen zu revidiren. Bei der vierten derselben (jetzt Nr. VI), die sich auf das Verhältniss der stoischen Naturphilosophie zu Aristoteles bezieht, habe ich u. a. durch die Abänderung auch von Titel und Einleitung dem Missverständnisse zu begegnen gesucht, als ob nach meiner Ansicht keine nennenswerthe Beziehung der stoischen Physik auf die Philosophie Heraklit's stattgefunden habe. Die dieser Abhandlung voraufgeschickte Darstellung der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt konnte jetzt fortfallen, weil sie nur eine Art Einleitung zu der folgenden bildete und das hierfür in Betracht Kommende nunmehr in den Inhalt der letzteren selbst mit aufgenommen ist.

Dem so veränderten Bestande des Bisherigen sind nun drei Untersuchungen eingefügt worden, welche ich seit dem ersten Erscheinen des Buches zu verschiedenen Zeiten anderweitig veröffentlicht hatte. Von diesen hat namentlich die Abhandlung zur platonischen Frage (Nr. III) Veranlassung geboten, sie in unmittelbarer Beziehung zu der wissenschaft-

Digitized by Google

lichen Diskussion ihres Gegenstandes während der letzten Jahre zu halten. Als vollständig neuer Bestandtheil haben sich von hier aus die sprachstatistischen und methodologischen (bzw. kritisch-polemischen) Erörterungen ergeben, welche als Nachtrag am Schlusse des Bandes angefügt sind.

Giessen, im April 1888.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vorwort V

I. Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik 1

1. Das Verhältniss in Hinsicht der theoretischen Philosophie 1

Skeptisches Verhalten gegen die frühere Philosophie 2. Ansichten über die Möglichkeit des Wissens 6. Der protagoreische Satz und das γνῶθι σεαυτόν 11. Stellung zu dem Verhältnisse von Form und Inhalt der Erkenntniss 12. Verschiedenheit in der prinzipiellen Bedeutung für die Fortbildung der Philosophie 14. Methodisches 17.

2. Das Verhältniss in Hinsicht der praktischen Philosophie . 21

Die populären ethischen Reflexionen 21. Theoretisirung des Ethischen bei Sokrates und der Sophistik 25. Das Prinzip der Eudämonie 28. Verschiedene Auffassung der ἀρετή 32. Verhältniss zum traditionellen und gesetzlichen Ethos 37. Verhältniss zum Götterglauben 40.

3. Das äussere Auftreten und die Methode des Unterrichts . 42

Scheinbare Gleichartigkeit bei der Verschiedenheit 42. Die aristophanische Darstellung des Sokrates 43. Verschiedener Impuls des öffentlichen Auftretens 45. Verschiedenheit der Methode des Lehrens 46.

II. Plato's Lehre von der Materie 49

Einleitung 49

Die Idee als Prinzip der Einheit gegenüber der sinnlichen Vielheit 49. Das Vorhandensein der Vielheitlichkeit in allen Erkenntnissgebieten 52. Der gesuchte letzte Grund derselben, das Analogon der Materie 53.

1. Das Prinzip der Vielheit als logischer Gegensatz zur Einheit 54

Bestimmung der Art des Gegensatzes zwischen ὄν und μὴ ὄν im Dialoge „der Sophist" gegenüber den Auffassungen von Parmenides und Gorgias 55. Das Prinzip der Vielheit

Digitized by Google

Seite

als ἕτερον, die Vielheit innerhalb der Ideenwelt 57. Logische Erweiterung des im Sophisten aufgestellten Gegensatzes; Schwierigkeiten in dem gefundenen Begriffe des Nichtseienden 59. Das Prinzip der Vielheit ausserhalb der Ideenwelt, der Gegensatz des ἕν und der ἄλλα im Dialoge Parmenides 61.

2. **Das Prinzip der Vielheit als metaphysischer Gegensatz zur Einheit** 63

Auffassung der einheitlichen Idee als kausales Prinzip zum Behuf der Ableitung des Sinnlichen 63. Hintansetzung der causa efficiens 64. Vermittelung zwischen dieser und der Endursache durch eine eigenthümliche Auffassung des Verhältnisses der Idee zu dem ihr unterworfenen Vielheitlichen: die Untersuchungen im Dialoge Philebus 66. Das ἄπειρον, πέρας und die „Mischung" 68. Die Idee als Ursache der Mischung 70, als causa formalis 73. Die Vielheit als das δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτία 74. Das ἄπειρον als Ausdruck für das gemeinsame Prinzip der Vielheitlichkeit in Ideen und Erscheinungen (σύμμιξις der Ideen) 75.

3. **Das Prinzip der Vielheit als naturphilosophischer Gegensatz zur Einheit** 77

Das Sinnliche als Abbild der Idee setzt dasjenige voraus, in welchem (ἐν ᾧ) es abgebildet wird 78. Vergleichung der prinzipiellen Erörterungen des Dialoges Timäus mit den Resultaten des Philebus 79. Unmassgeblichkeit der Fiktion einer sekundären Materie 80. Die Darstellung der Materie im Timäus 82. Gründe gegen die Bestimmung derselben als eines sinnlich-stofflichen Körpersubstrates 83. Die Materie als der Raum 87. Der λογισμὸς νόθος im Begriffe der Materie 88.

4. **Der gemeinsame Ausdruck für die aufgewiesenen verschiedenen Ausgestaltungen des Gegensatzes zur Einheit** 88

Das ἄπειρον als begrifflich verbindendes Mittelglied zwischen der χώρα des Timäus und dem ἕτερον des Sophisten 89. Das Prinzip der Vielheitlichkeit sowohl in den Ideen als in den Erscheinungen ist die platonische Vorstellung der Räumlichkeit, welche auch dem Begriffe der Vielheitlichkeit der Ideen zu Grunde liegt 90. Das ἄπειρον als die Möglichkeit des Umfangs der Allgemeinbegriffe 91. Die einschlagenden Untersuchungen im Dialoge „der Staatsmann" im Zusammenhange mit denen des Philebus: die Materie als das absolut Messbare 92. Die „Bewegung" der Ideen nach dem Sophisten 94. Die Die Berichte des Aristoteles: die Vielheit als τὸ μέγα καὶ

Digitized by Google

Seite

τὸ μικρόν 95. Zurückführung dieses Prinzips auf die sinnliche wie intelligible Form der Räumlichkeit 98. Spätere Auffassung desselben als δυὰς ἀόριστος 100. Die δυάς ebenfalls im Zusammenhange mit der Vorstellung der Räumlichkeit 102.

Schluss 104

Der Dualismus der platonischen Weltanschauung 104. Die Materie (Räumlichkeit) als Sitz des Bösen 105. Monistischer Beweggrund Plato's, die Materie als Räumlichkeit zu fassen 106.

III. Zur Chronologie der platonischen Dialoge 107

Einleitung 107

Schwierigkeiten, welche in Plato's Darstellungsweise liegen 108.

1. Plato's Zitate eigener Schriften 109

Begrenzung der Aufgabe 109. Rückdeutungen innerhalb der Dialoge 110. Vorausdeutungen 117. Die Formel εἰσαῦθις σκεψόμεθα u. ä. 121. Weitere Vorausdeutungen 124.

2. Schlussfolgerungen 129

Stellung des Phädrus; sein Verhältniss zur Sophistenrede des Isokrates 129. Die Entstehung der Schrift vom Staate 139.

3. Die Reihenfolge der Schriften 147

Vier Abschnitte der Politeia 148. Chronologische Ordnung der Dialoge 149. Der Timäus und die Gesetze 150.

IV. Zu Aristoteles 152

De an. 418 b 4 152. Ebd. 429 b 16 und Plat. Tim. 43 E 153. De mem. 452 a 17 155. De an. 425 b 17 158. Analyt. post. II, 19 und Plat. Staat VI, 511 B 159.

V. Zur Katharsisfrage 168

Ausgangspunkte und Begrenzung der Aufgabe 163. Platonische Grundlagen der aristotel. Katharsislehre 165. Die Beziehung zur medizinischen Katharsis 166. Die κάθαρσις ist keine κένωσις 168. Beziehung auf Plato's Philebus 171. Wodurch Furcht und Mitleid erregt wird 173. Die Mittel zur Erreichung der Katharsis 175. Das Objekt der Furcht 179.

VI. Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker 181

Einleitung 181

Geschichtliche Stellung der stoischen Spekulation, Faktoren für den Rückgang auf Heraklit 182.

1. Die Welt als ζῷον 183

Verhältniss des theoretischen Grundgedankens der Stoa

Digitized by Google

Seite

zu dem entsprechenden aristotelischen Prinzipe 183. Aristoteles' Lehre von der Beseelung der Welt 184, abgeleitet aus den Bestimmungen 1) über den Begriff der spontanen Bewegung 186, 2) über das lebende Wesen (ζῷον) in seinem Verhältnisse zur Selbstbewegung 194, 3) über das Universum als lebendes Wesen 201. Die Ansätze zu einer Lehre von der Immanenz des Göttlichen bei Aristoteles 215. Wirksamkeit der Physis neben dem göttlichen Geiste 220. Fortbildung nach der Seite der Immanenz bei Theophrast und Strato 223.

2. Einzelne Lehren 225

Der Zusammenhang zwischen der aristotelischen und stoischen Physik, nachgewiesen an den stoischen Lehren vom λόγος σπερματικός 226, vom Ursprunge des Uebels 229, von der εἱμαρμένη ebd., vom ἡγεμονικόν 230. Die Beweise der Stoiker für die Ewigkeit der Bewegung 232 und das Dasein Gottes 235. Ihre Lehren über die Menschen- und Gestirnseelen 236, über die Körperlichkeit alles Seienden 240. Der Uebergang zu dieser Lehre durch die peripatetische Spekulation bei Eudemus und Theophrast, Aristoxenus, Dicäarch und Strato 242. Die Lehre vom Feuer bei Aristoteles und der Stoa 244. Die ἐκπύρωσις und das „grosse Erdenjahr" 250.

Nachträge zu III, die platonische Frage betreffend 253

1. Sprachstatistisches 253

Die Einkleidungen von Frage und Antwort 254. Begrenzung der Aufgabe 255. Methode 256. ἆρα 257. μῶν 258. Die Ausdrücke für „ja"; drei Klassen derselben 259. τί μήν, ἔγωγε 262. Zusammenfassung und Uebersicht 263 f. Resultat für die Chronologie; Kombination mit S. 149 265 f.

2. Die zwei Methoden 266

Gegensatz der Methoden 266. Tragweite derselben 267. Neueste Ansicht über die Entstehung der Politeia 268 ff.

Berichtigung.

S. 96 Z. 12 v. u. l. VII statt VIII.

Digitized by Google

I.

Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik.

Seitdem die subjektive Reflexion in ihrem Gegensatze zu der ehemaligen Hingabe des Denkens an das natürliche Objekt als der gemeinsame Boden erkannt wurde, auf welchen sich die Bedeutung der Sophistik so gut wie die des Sokrates gründet, ist das Gemeinsame und Verschiedene dieser beiden Richtungen des Denkens und Wollens theils in gelegentlichen Bemerkungen, theils in eingehenden Untersuchungen mehr und mehr zur klaren Erkenntniss gekommen. Eine ausdrücklich auf die Scheidung des Gemeinsamen und Verschiedenen gerichtete Untersuchung dürfte nunmehr um so eher zur endgültigen Feststellung des entsprechenden Sachverhaltes beitragen, als sie auf allen Punkten der Vergleichung deutlich wahrnehmen lässt, wie die Sokratik und Sophistik, obwohl ihre Welt- und Lebensanschauungen ihrem eigentlichsten Wesen nach fast wie zwei verschiedene Welten auseinanderliegen, doch überall gemeinsame praktische wie theoretische Anknüpfungs- und Ausgangspunkte haben. Die nachfolgenden Darstellungen behandeln das Verhältniss zwischen beiden, wie es sich zeigt, zuerst nach der Seite der theoretischen, sodann nach der Seite der praktischen Philosophie, und geben hierauf eine Vergleichung des Einzelnen in Bezug auf Methode der Belehrung und äusseres Auftreten.

1.

Der Frage nach der richtigen Methode und der Möglichkeit des Wissens war die griechische Spekulation schon

Digitized by Google

vor Sokrates und der Sophistik von der denkenden Betrachtung der Natur aus näher getreten, ja sie hatte sogar bei aller sonstigen Verschiedenheit der philosophischen Prinzipien eine Art von Uebereinstimmung unter den verschiedenen Denkern herbeigeführt. Es ist bekannt, dass die älteren Philosophen (Heraklit so gut wie Parmenides, Demokrit so gut wie Empedokles und Anaxagoras) in Betreff der Beschaffenheit des Wissens von der sinnlichen Wahrnehmung und Empirie eine höhere spekulative Erkenntniss unterschieden, welche im Gegensatze zu jener, die nur Scheinerkenntniss biete, das wahre Wesen des Seienden erfassen sollte. In Betreff der Möglichkeit des Wissens war ferner die Ansicht vorherrschend geworden, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, und es hatten desshalb die Früheren gemeinsam eine Gleichheit entweder des materiellen Substrates oder der formalen Bedingtheit zwischen dem Erkennenden und Erkannten angenommen. Indem man aber die Begreiflichkeit der Erfahrung als eines Objektiven suchte, blieb in ihrer ganzen Tragweite verborgen die Thatsache, dass zu jeder gesuchten Begreiflichkeit der Erfahrung ausser der objektiven Erscheinung auch das Subjekt gehöre, welches begreift, und selbst Heraklit, der dem Anschein nach zuerst auf die Bedeutsamkeit des Versuches einer Lehre von der Seele hingewiesen hatte[1]), wusste nur von einer solchen Methode des Erkennens, welche sich nach Massgabe des gegebenen objektiv Allgemeinen gestaltete. Die Folge davon war, dass diejenigen welche zuerst auf den bis dahin verborgen gebliebenen subjektiven Faktor der Erkenntniss aufmerksam wurden und anfingen, in dem Inhalte der Erkenntniss nicht ein objektiv Gegebenes, sondern ein vom Subjekt Erzeugtes zu sehen, zunächst sowohl die Methode als auch die Resultate des bisherigen Philosophirens in Frage stellten und nicht einmal dasjenige beachteten, was vor ihnen über das Wesen der Erkenntniss selbst geurtheilt worden war. In dem Streben, die Mannigfaltigkeit der Erscheinung auf einheitliche Prinzipien zurückzuführen, waren die ver-

[1]) Diog. Laert. IX, 7. Frgm. 71 (Bywater).

Digitized by Google

schiedenen Denker jeder zu bestimmten Ansichten gelangt, welche sämmtlich darin übereinkamen, dass sie dem Inhalte der sinnlichen Anschauung entweder nur zum Theil entsprachen oder durchaus entgegengesetzt waren. Weil sich nun bei jedem von ihnen jene höhere Erkenntniss, welche die Resultate der Wahrnehmungserkenntniss abänderte, mit einer gewissen Nothwendigkeit aus bestimmten festen Voraussetzungen zu ergeben schien, auch die Resultate des abstrakten Denkens nicht dem Schwanken unterliegen, welches der Perzeption des Wahrgenommenen eigen ist, so hatten sie keinen Anstand genommen, jener unsinnlichen Erkenntniss der Sinnesanschauung gegenüber Recht zu geben und sie als die eigentliche, wahre Erkenntniss zu betrachten, neben welcher die Sinne das Trügerische lehrten. Woher es kam, dass die objektiv gegebene natürliche Erscheinung gleichsam aus sich selbst heraus zu einer tieferen (intelligiblen) Auffassung ihrer selbst nöthigte, darauf war die Spekulation noch nicht eigentlich gerichtet gewesen und es war somit auch noch nicht zur Klarheit gekommen, dass jene intelligible Erkenntniss, welche über die Resultate der Wahrnehmung hinausging, eben die Selbständigkeit des subjektiven Erkenntnissfaktors verbürgte. Es war noch dahin gekommen, dass das Subjekt sich gleichsam selbst auf seinem subjektiven Thun ertappte. Jene andere Behauptung aber, dass die Möglichkeit des Erkennens auf einer Gleichheit oder Verwandtschaft des Erkennenden und Erkannten beruhe, setzte für dieses Verhältniss das Objekt als das Massgebende voraus, nach welchem das Subjekt in seiner eigenen Beschaffenheit sich mit Nothwendigkeit richte, und konnte somit, obgleich sie eine ausdrückliche Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt enthielt, ebensowenig zur Hervorhebung der Bedeutsamkeit des subjektiven Erkenntnissfaktors beitragen.

Da nach alledem die Resultate der früheren Spekulation in Betreff nicht nur der erkannten Objekte, sondern auch der Art und Weise des Erkennens selbst vor der neu auftretenden Gewissheit von der überwiegenden Bedeutung des subjektiven Faktors verschwinden mussten, und da ferner

Digitized by Google

nicht zugleich mit der Beachtung dieses letzteren neue Grundlagen für eine berichtigte Erkenntniss der Aussendinge gegeben waren, so trat als unmittelbare Folge der erwähnten Entdeckung ein skeptisches Verhalten ein, vor welchem fortan keine philosophische Grundansicht weder alten noch neuen Datums Stand zu halten drohte.

In dieser Skepsis liegt die zunächst hervortretende Gemeinsamkeit zwischen Sokrates und der Sophistik; mit derselben ist aber auch zugleich der scharfe Unterschied zwischen beiden gegeben. Für die Sophisten nämlich war die Skepsis das Ende und das Ziel der Erkenntniss; sie blieb in derselben befangen, während sie für Sokrates lediglich das Uebergangsstadium zu einer neuen Grundlegung der Spekulation wurde.

Gründliche wissenschaftliche Kenntnisse und ein in hervorragender Weise selbständiges philosophisches Denken kann den älteren und bedeutenderen Sophisten nicht abgesprochen werden; der Beweis dessen liegt, abgesehen von den überlieferten Zeugnissen schon in der Thatsache, dass sie die Träger und Förderer des allgemeinen Verlangens nach vielseitiger Bildung waren, welches für das Zeitalter ihres Auftretens charakteristisch ist. Die philosophische Art der Begründung und die erhebliche Bedeutung der protagoreischen Skepsis ist denn auch bereits genugsam anerkannt worden. Protagoras war der erste, welcher in Hervorhebung der Subjektivität aller Erkenntniss zum ersten Male gleichsam das Widerspiel der bisherigen objektiven Grundanschauung in streng philosophischer Formulirung aufstellte, indem er mit Bewusstsein es aussprach, dass wir nicht die Dinge erkennen, wie sie sind, sondern dass sie sind, wie wir sie erkennen. Was dieser Ansicht ihre zersetzende skeptische Schärfe gab, war der Umstand, dass in derselben von einer Allgemeinheit und Nothwendigkeit des (subjektiven) Wissens völlig abgesehen, dass ein Grund für die Nothwendigkeit eines gleichen gemeinsamen Erkennens der Dinge und ihrer allgemeinen Verhältnisse ausdrücklich als nicht vorhanden betrachtet wurde und somit jede Meinung nicht weiter massgebend sein sollte, als für das Individuum, welches sie aussprach,

Digitized by Google

und für den Augenblick, in welchem es dieselbe gefasst hatte. Jede Behauptung sollte sich demnach den Zusatz: „wie es mir (individuell und momentan) erscheint," gefallen lassen; in diesem Sinne wenigstens muss bei Protagoras der Satz von dem Menschen als Mass der Dinge erschienen sein [1]). Jeder Unterschied zwischen Seiendem und Erscheinendem war hiernach ebensogut aufgehoben, wie der zwischen wahrer und falscher Auffassung des Objekts, und real im eigentlichen Sinne war nur der momentane Eindruck, welchen die Aussenwelt auf das Individuum machte. Als allgemeine Wahrheit blieb höchstens die Einsicht übrig, dass alles zugleich wahr und zugleich falsch sei oder vielmehr, dass nichts als unbedingt wahr oder als unbedingt falsch aufgefasst werden könnte. Die unmittelbare Konsequenz dieser sophistischen Ansicht (die uns unter andern in den platonischen Dialogen in verschiedenen Wendungen begegnet [2]), richtet sich nun allerdings zunächst gegen ihren Urheber selbst; denn wenn überhaupt keine Ansicht aufgestellt werden durfte, welche Anspruch auf Allgemeingültigkeit machte, so hätte auch Protagoras nicht einmal diese Ansicht von der allgemeinsten Beschaffenheit des menschlichen Erkennens selbst als eine massgebende „Ansicht" darbieten dürfen. Aber für die Vertreter der bisherigen Philosophie, deren Blick im Objekt gefangen blieb, war sie in der That unwiderleglich, und erst Plato erstritt ihr gegenüber dem objektiven Philosophiren wieder eine ausreichende Berechtigung durch den Nachweis, dass und wie im menschlichen Denken die Fähigkeit liege, objektiv Allgemeines zu erkennen [3]).

Was Protagoras durch eine positive Theorie leistete, dasselbe vollzog Gorgias auf dem Wege einer negativen, gegen die Resultate der früheren Philosophie gerichteten Kritik. Jeder von den Beweisen seiner bekannten Sätze

---

[1]) Vgl. Natorp, Forschungen zur Gesch. des Erkenntnissproblems S. 17 f. Berl. 1884.

[2]) Vgl. Plat. Men. 80 D. Euthyd. 275 D f. Krat. 386 D f.

[3]) Vgl. Plat. Theaet. 184 B ff.

Digitized by Google

über „die Natur oder das Nichtseiende“ [1]) wies auf einen Grundmangel der bisherigen Methode des Philosophirens hin. Denn wenn er in dem Trilemma, welches erweisen sollte, dass überhaupt nichts sei, folgerte: „das Seiende ist nicht, denn wenn es wäre, so wäre es entweder ewig oder geworden oder beides zugleich: ewig aber kann es nicht sein, weil es als solches keinen Anfang hätte, also unendlich wäre, Unendliches aber nirgends ist; geworden aber kann es auch nicht sein, denn es müsste entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden geworden sein, also im ersteren Falle geworden sein bevor es war, im letzteren aber überhaupt nicht sein (weil eben das Nichtseiende nicht ist) u. s. f. — wenn er so argumentirte, so liegt der Werth solcher Dialektik hauptsächlich und vielleicht einzig darin, dass er der hergebrachten Weise des Philosophirens nachwies, sie habe bislang mit allgemeinen Begriffen (wie Sein, Nichtsein, Werden u. a.) operirt, ohne sich darüber klar zu werden, ob sich nicht dieselben untereinander oder gar in sich selbst widersprächen. Wenn er zweitens die Unerkennbarkeit des (hypothetisch angenommenen) Seienden dadurch bewies, dass er zeigte, das Gedachte sei nicht Seiendes, weil sonst alles Gedachte Seiendes wäre, was doch wieder der Thatsache widerspräche, dass man auch Ungereimtes wenigstens denken könne, — so ergiebt dies bezüglich der Früheren die richtige Einsicht, dass dieselben die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden ohne Rechtfertigung derselben angenommen, sich also bei ihren Theorien einer unbewiesenen Voraussetzung bedient hatten. Wenn er drittens, selbst die Erkennbarkeit des Seienden zugegeben, dann doch wenigstens die Möglichkeit der Mittheilung und Aussprache desselben leugnete und zum Beweise dessen darauf hinwies, dass unter dem Seienden das Sichtbare nur durch das Gesicht, das Hörbare durch das Gehör, das Tastbare nur durch den Tastsinn perzipirt werde, die Rede aber etwas ganz anderes sei als jenes Wahrnehmbare und in ihr von der Qualität desselben nichts liege u. s. w., — so hatte

[1]) Sext. Emp. adv. Math. VII, 65 ff. Arist. de Xenoph. 6.

Digitized by Google

er dabei wenigstens in soweit Recht, als seine Schlussfolgerung auf die Nothwendigkeit hinwies, dass, ehe man erkennen und Erkenntniss mittheilen wolle, zuvor die logische und psychologische Möglichkeit des Wissens und Erkennens und die darin liegenden Schwierigkeiten gehörig hätten in Betracht gezogen werden müssen.

Freilich war nun Gorgias wie die Sophistik überhaupt weit entfernt, die aufgedeckten Mängel des früheren Philosophirens durch eigene neue Denkbestimmungen aufzuheben, und dies war der Punkt, in welchem sich Sokrates prinzipiell zunächst von ihr unterschied, wenngleich er in Bezug auf das Denken der Früheren mit den Resultaten ihrer zersetzenden Folgerungen übereinstimmte.

Es ist bekanntlich ein Unterschied von weittragender Bedeutung, ob man die Widersprüche in denjenigen Begriffen, welche mit der erkennenden Beobachtung der Erscheinungen dem Bewusstsein gegeben sind, als das Ende oder als den Anfang der spekulativen Erkenntniss behandelt.

Die Sophisten nahmen dieselben, wie sie sich als mit Widersprüchen behaftet zeigten, als letzte Instanzen auf, über welche hinaus das Erkennen über das empirisch Gegebene nicht fortschreiten könne, und erblickten in den nachgewiesenen Widersprüchen der allgemeinen Begriffe ein untrügliches Zeichen der Unmöglichkeit widerspruchsfreier Erkenntniss. Dadurch machten sie sich, wenn sie auch den subjektiven Standpunkt der Reflexion von vorn herein hatten zu seinem Rechte kommen lassen, doch hinterdrein unfähig, die Tragweite der Frage nach der Erkenntnissfähigkeit des Subjekts zu ermessen. In dem Bestreben, die objektiven Resultate der alten Spekulation aufzulösen, kamen sie nicht dazu zu fragen, unter welchen Bedingungen für das Subjekt widerspruchsfreie Erkenntniss zu erwerben sein möchte; sie bemerkten auch nicht, dass man, um die Erfahrung im Unterschiede von der sinnlichen Perzeption wirklich denkbar zu machen, von dem scheinbaren Erkennen und Begreifen des Gegebenen durch gewisse allgemeine Begriffe zu einem Denken über diese Begriffe fortgehen müsse. Darum war ihnen die Hervorkehrung des

Digitized by Google

subjektiven Faktors der Erkenntniss gleichbedeutend mit dem absoluten Zweifel an aller Objektivität und der Satz, dass man nichts wisse, für sie das Ende der theoretischen Philosophie.

Auch diesen Satz hatte Sokrates mit der Sophistik gemein, aber nicht als Ende, sondern als neue Grundlegung der Philosophie. Wenn wir seinem Dringen auf Selbsterkenntniss nicht lediglich praktische Bedeutung zuschreiben, sondern demselben auch einen Einfluss auf sein theoretisches Denken einräumen [1]), so werden wir annehmen müssen, dass ihm Erwägungen, wie sie ihn Plato im Theätet, über die Fähigkeit des Subjekts aus den einzelnen Wahrnehmungen das Allgemeine zu abstrahiren, anstellen lässt [2]), ebenfalls nicht fern gelegen haben, und dass er sich ferner in dem Bewusstsein des Nichtwissens das Vorhandensein einer Allgemeinheit des menschlichen Bewusstseins hat zugeben lassen. Jedenfalls sieht man schon aus den xenophontischen Berichten soviel, dass ihm der Unterschied zwischen dem aus unmittelbarer Erfahrung resultirenden Wissen und demjenigen, welches nicht die unmittelbare Erfahrung selbst, sondern die aus derselben gebildeten Begriffe zum Gegenstand hat, von vornherein feststand, d. h. dass der Unterschied zwischen empirischem Erkennen und begrifflichem Denken, der für ihn eine bestimmte Klarheit und Bedeutung gewonnen hatte, für ihn diejenige Thatsache war, auf welche sich seine Ueberzeugung von der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Philosophie gründete. Den Sophisten lag im Grunde wenig daran, sich methodisch darüber zu orientiren, was es mit den allgemeinen Verhältnissen der Begriffe auf

---

[1]) Auch hierfür dürfte gelten, was Schleiermacher (üb. d. Werth des Sokrates als Philosophen, sämmtliche W. 1838, III, 2, S. 302) über den Gegensatz des S. gegen die Sophistik sagt: „Auch von rein theoretischer Seite angesehen, wäre es ein leerer Gedanke, diesen Gegensatz als Keim einer neuen Philosophie darzustellen, wenn Sokrates nur Meinungen bekämpft, welche die Ausartungen früherer Philosopheme waren, ohne andere Resultate dagegen aufgestellt zu haben, was ihm doch niemand zuschreibt.

[2]) Plat. Theaet. 184 B f.

Digitized by Google

sich habe. Sokrates dagegen ging mit bewusster Absicht auf die Gewinnung eines Wissens über die allgemeinen Begriffe aus und verlangte zu dessen Gunsten sogar eine Abwendung der Spekulation von der Naturphilosophie [1]); er wusste, dass die aus der Empirie gewonnenen Begriffe der Berichtigung durch Denken fähig seien, und dass diese Fähigkeit des denkenden Subjekts als eine allgemeine Thatsache des Bewusstseins vorhanden sei, das war für ihn eine, wenn auch vielleicht nicht deduzirte Ansicht, so doch jedenfalls feststehende Voraussetzung. Die Thatsache des Vorhandenseins allgemeiner Begriffe im Bewusstsein war nun allerdings noch kein Beweis dafür dass mittelst dieser Begriffe sich etwas erkennen oder wissen lasse, weil eben die als Formen der empirischen Erkenntniss gegebenen Begriffe selbst erst auf ihre Denkbarkeit im eigentlichen Sinne, d. h. in erster Linie auf ihre Widerspruchslosigkeit geprüft werden mussten, und in diesem Sinne war es auch für Sokrates eine Gewissheit, dass man (von vorn herein) nichts wisse; allein er behauptete damit nicht, dass man absolut nichts endgiltiges Allgemeines wissen könne, sondern warnte nur davor, sich ein Wissen aus Begriffen einzubilden, ehe man erforscht habe, ob die Begriffe, mittelst deren eine allgemeine Erkenntniss ausgesprochen wird, klar gedacht und richtig gebildet seien. Sonach war die Unentbehrlichkeit der allgemeinen Begriffe für Sokrates der Ausgangspunkt des Wissens, und für diese Thatsache der Unvermeidlichkeit des begrifflichen Denkens lieferte ja die Sophistik, ihr selbst unbewusst, den Beweis. Denn gerade da wo sie die frühere Spekulation auflöste, musste sie selbst in Begriffen über Begriffe denken und war, indem sie über diese Begriffe zu herrschen und mit ihnen zu spielen meinte, in der That ihrerseits von den Begriffen beherrscht gewesen.

Die Widersprüche der mechanischen Naturerklärung der Früheren waren sowohl für Sokrates als für die Sophistik

---

[1]) Xen. Mem. I, 1, 11 f. Plat. Phaed. 96 f.

Digitized by Google

ein Gegenstand der Kritik geworden[1]), und ihr gegenüber war die bisherige unbewusst durchgeführte Forderung, dass die Begriffe sich nach den Dingen zu richten hätten, von beiden Theilen mit Bewusstsein aufgehoben und das Gegentheil an ihre Stelle gesetzt worden, die Forderung nämlich, dass die Erkenntniss der Wahrheit der Dinge als von den Begriffen normirt angesehen werden müsste. Erwägungen, wie sie Plato u. a. im Phädo[2]) gegen die Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärungsweise der Erscheinungen aufstellt, mögen in annähernder Weise auch für Sokrates wie für die Sophisten gleichmässig üblich gewesen sein. Zum Erweise solcher Unzulänglichkeit dient dort u. a. der Begriff der Zweiheit. Werden die Verhältnisse der Aussenwelt diesem unterstellt und dabei rein mechanisch aufgefasst, so ergiebt sich die Beobachtung, dass die Zweiheit bald als das Resultat einer Hinzufügung, bald als das einer Spaltung des Einen erscheint; die Frage aber, wie es möglich sei, dass das entgegengesetzte (mechanische) Verfahren dasselbe Resultat erzeuge, hat sich die erwähnte Naturerklärung gar nicht vorgelegt. Dasselbe ist der Fall bei anderen Grössenverhältnissen: sechs Würfel mit vier verglichen sind mehr, mit zwölf verglichen aber weniger. Dieses Verhältniss wird einer Erklärung bedürftig für diejenigen welche für das Grösserwerden keinen anderen Grund kennen, als den Zuwachs (αὐξηθέν)[3]), denn die Frage, wie es möglich sei, dass dasselbe zugleich als ein Grösseres und Kleineres erscheine, findet in der mechanischen Erklärungsweise der Früheren keine Antwort. Für Plato waren diese Erwägungen wesentlich Hindeutungen auf die Nothwendigkeit derjenigen Auffassungsweise der Kausalität, welche mit seiner Ideenlehre nothwendig gegeben war; ähnliche aber stellten schon Sokrates und die Sophisten an. Während indess letztere sie nur als Hülfsmittel ihrer Skepsis betrachteten, wurden sie für Sokrates und noch mehr für

---

[1]) Xen. Mem. IV, 7, 6.
[2]) p. 96 D f., vgl. ebd. 100 E f.
[3]) Plat. Theaet. 154 C, vgl. Phaed. 100 E.

Digitized by Google

seinen grossen Schüler ein Ausgangspunkt der Forschung nach der Bedeutung der allgemeinen Begriffe sowie der Erkenntniss des Bedürfnisses, sie richtig zu bilden und zu bestimmen.

2. Wenn für Sokrates nicht mehr das äussere Objekt sondern das dem Selbstbewusstsein unmittelbar gegebene begriffliche Denken der Ausgangspunkt aller Erkenntniss war, so hatte für ihn selbst der bekannte Satz des Protagoras vom Menschen als dem Masse aller Dinge seine Berechtigung, sofern nämlich Sokrates anerkannte, dass der Mensch das Prinzip einer widerspruchsfreien Erkenntniss der Aussendinge in sich selbst habe [1]). Insofern dagegen jener Satz in seiner eigentlichen Bedeutung die Erkenntniss in der Hauptsache auf den Inhalt der Empfindung beschränkte, lag er schon viel zu tief unter dem Standpunkte, welchen Sokrates mit der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des allgemeinen begrifflichen Denkens gewonnen hatte. Ausserdem, wenn ihm der Sophist auch alle Möglichkeit einer begrifflichen Erkenntniss des natürlichen Geschehens abgestritten hätte, so waren für Sokrates doch unter den Objekten des begrifflichen Denkens zu bestimmt bereits die ethischen Begriffe als eine abgesonderte Klasse hervorgetreten, welche geeignet war, aus sich ein feststehendes Wissen zu ergeben. In keinem Falle konnte er also die Relativität der Erkenntniss in dem Umfange, wie sie der protagoreische Satz ausspricht, zugeben. Vielmehr erhielt dieser bei Sokrates erst seine eigentliche Vertiefung und zugleich seine Widerlegung in der Bedeutung, welche der Forderung des Selbsterkennens beigelegt wird. Das γνῶθι σεαυτόν machte statt des individuellen Empfindens das gemeinsame Selbstbewusstsein zum Subjekt des Erkennens und beruhte auf der Ueberzeugung von dem Dasein eines über der Empfindung und sinnlichen Erfahrung stehenden Erkenntnissgebietes, auf dessen Erforschung sonach der nach der Möglichkeit des Wissens Fragende hingewiesen wurde. So stehen der protagoreische Satz und die sokratische Forderung der Selbsterkenntniss

[1]) Vgl. L. Stein, D. Erkenntnisstheorie der Stoa S. 56 f. Berl. 1888.

Digitized by Google

beide als subjektive Prinzipien im Gegensatze gegen die frühere Weise des Philosophirens, aber die verschiedene Art der Subjektivität, durch welche sie sich unterscheiden, ist noch grösser als der Gegensatz der protagoreischen Subjektivität gegen die Objektivität der Früheren. Denn der Satz des Protagoras verneint das objektive Erkennen überhaupt, der des Sokrates verneint nur die Art des objektiven Erkennens, welche die früheren Philosophen geübt hatten, und auch diese verneint er nur zu dem Zwecke, um eine andere Art objektiven Erkennens dafür zu setzen, nämlich das Erkennen eines in abstrakten Begriffen und auf ethischem Gebiete gegebenen Inhalts.

3. Indem Sokrates so gut wie die Sophisten sich die Unterscheidung von Erkenntnissform und Erkenntnissinhalt zum Bewusstsein brachte und Gewicht darauf legte, dass wir zu dem objektiv gegebenen Erkenntnissstoffe unsere subjektive Auffassungsweise desselben hinzubringen, hielten die Letzteren es für unerweislich, dass die Einzelsubjekte eine gemeinsame Form an den Inhalt gegebener Begriffe heranbrächten [1]), und behaupten somit, die Summe der Erkenntniss sei in dem Satze abgeschlossen, dass die Dinge jedem so sind, wie sie ihm erscheinen, und über die momentane Wahrheit der Empfindung nicht hinausgegangen werden dürfe [2]). Für Sokrates dagegen lag die vermisste Gemeinsamkeit der Erkenntnissform in der Thatsache der Begriffsbildung. Letztere gab ihm den Beweis für die Möglichkeit der Philosophie, deren Aufgabe nun eben im richtigen Bilden und Bestimmen der Begriffe, zunächst der ethischen, in der

[1]) Es erhellt dies besonders aus dem Beweise des dritten gorgianischen Satzes.

[2]) Damit wurde nicht eigentlich eine neue Erkenntniss behauptet, sondern (worin überhaupt zum grössten Theile das Wesen der Sophistik liegt) die gemeine Weltansicht mit Bewusstsein zur Theorie erhoben und in einer Weise zugespitzt, dass sie sich über sich selbst hinaus erweiterte. Denn diese Weltanschauung hat einerseits keine Veranlassung, die in jedem Augenblicke gegebene Empfindung einer Prüfung auf ihre relative oder absolute Wahrheit zu unterwerfen, supponirt aber andrerseits für verschiedene Subjekte eine gemeinsame Art des Apperzipirens bestimmter Gruppen von Erscheinungen.

Digitized by Google

mit Bewusstsein geübten Definition und Induktion bestand. Wenn daher Sokrates auch in Gemeinschaft mit den Sophisten die Resultatlosigkeit der früheren Philosophie behauptet, weil die letztere lediglich aus dem scheinbar objektiven Inhalte der Vorstellung ohne Reflexion auf die subjektive Formirung desselben die Wahrheit hatte finden wollen, so hielt er doch aus dem angegebenen Grunde im Gegensatze zu ihnen den Glauben an die Möglichkeit des Wissens fest.

In Folge dieser Zuversicht war nun das scheinbar skeptische Verfahren, welches ihm mit der Sophistik gemeinsam zu sein schien, für ihn eben nur ein Mittel zu jenem höheren Zwecke. Seine Skepsis bezog sich wie bei der Sophistik auf alles was ihm mit dem Anspruche Erkenntniss zu sein gegenüber trat, und reichte daher so weit wie das Gebiet der sinnlichen und begrifflichen Erfahrung überhaupt [1]). Ihr Zweck aber war Erkenntniss in logisch präzisirten Begriffen [2]) und ihr Wesen als Skepsis lag lediglich darin dass jede vorgebliche Erkenntniss dahingestellt blieb bis zur Entscheidung der Untersuchung, inwieweit sie der Forderung auf denkbaren Begriffen zu beruhen entspreche [3]). In Folge dieses absoluten Fernhaltens von jeder Voreingenommenheit für einen bestimmten Inhalt der Erkenntniss, ehe derselbe bei der Prüfung als richtig befunden worden war, trat bei Sokrates so gut wie bei den Sophisten äusserlich ein zersetzendes Moment der Beweisführung hervor, jedoch durchaus verschieden in Ursprung und Zweck. Während nämlich bei ihm der Kanon der Angemessenheit an den Begriff, vor welchem jede in unbestimmte Begriffe gefasste Erkenntniss sich zu rechtfertigen oder zu weichen hat, nur den Schein der absoluten Skepsis hervorbringt, muss bei diesen die

---

[1]) In dieser Beziehung konnten also nicht mit Unrecht Arcesilas und die neuere Akademie für ihren erneuerten Skeptizismus sich auf den Vorgang des Sokrates berufen. Cic. Acad. post. I, 12, 44. N. D. I, 5. 11.

[2]) Xen. Mem. I, 2, 35 f.

[3]) Vgl. Plato Krit. 46 B: ὡς ἐγὼ οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται.

Digitized by Google

scheinbare Unangemessenheit zwischen Form und Inhalt der Erkenntniss zur Bestreitung der Möglichkeit allgemeinen Wissens dienen. Während Sokrates die Skepsis als Mittel zur Begründung wahrer Erkenntniss gebrauchte, missbrauchten die Sophisten die Erkenntniss als Gegenstand der Uebung der Skepsis ohne einen tiefer liegenden Endzweck.

4. Es ist darüber gestritten worden, ob die (zweite oder) eigentliche Glanzperiode der griechischen Philosophie mit der Sophistik eröffnet oder die vorhergehende mit ihr abgeschlossen werden müsse. Nach unserer Auffassung kann trotz der Thatsache, dass das Prinzip der Subjektivität bei den Sophisten zuerst durchgreifende Geltung bekam, die neue Epoche der Spekulation, welche mit dem Abschlusse der älteren Naturphilosophie allmälig eintrat, nicht mit der Sophistik begonnen werden. Letztere bezeichnet uns vielmehr die Auflösung und das Ende des althergebrachten Philosophirens und würde, wenn sie nicht einen Sokrates sich gegenüber gehabt hätte, das Ende der Philosophie überhaupt bezeichnen. Die Auflösung der Sätze der früheren Denker geschah ihrerseits, wie neuerdings richtig bemerkt worden ist [1]), „keineswegs durch das gefundene Kriterium der Unterscheidung des Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung. Da dieser Fund von den Sophisten vielmehr nicht gemacht wurde und insofern die denkende Betrachtung, um ihn zu machen, allerdings auf des Menschen gesammte vernünftige Anlage ihre Aufmerksamkeit zu richten und dadurch der wahren Subjektivität inne zu werden hatte, können die in der Sophistik heraus tretenden philosophischen Gesichtspunkte nicht in diesem Sinne aus der Subjektivität abgeleitet werden. Genauer wäre diese Subjektivität als eine sensualistische zu bezeichnen". Ferner war die Sophistik auch in ihren höchsten und reinsten Ausgestaltungen nicht auf das Erkennen um des Erkennens willen gerichtet, sondern betrachtete das philosophische Denken lediglich als eine gute Vorschule zur Rhetorik, die nicht zu weit ausgedehnt werden dürfe. Wenn im platonischen Gorgias Kallikles

[1]) S. Alberti, Sokrates, S. 89 f. Gött. 1869.

Digitized by Google

sich über den Werth des Philosophirens etwa dahin äussert, dasselbe sei lediglich für junge Leute erspriesslich, für ältere ernsthafte Männer aber geradezu kindisch, so braucht diese Ansicht nicht einmal erst der jüngeren und schlechteren Sophistengeneration zur Last gelegt werden; sie liegt als unmittelbare Konsequenz schon in den praktischen Anschauungen eines Protagoras und Prodicus [1]). Die Sophistik als neue Kulturmacht war getragen von dem Bedürfniss eines Wissens zur Erreichung praktischer und politischer Zwecke, und es lag somit in ihr von Haus aus ein Streben nach Erkenntniss lediglich um ihrer praktischen Anwendung willen. Selbst wo die Sophistik wirklich philosophische Konsequenzen zu ziehen scheint, nämlich in der Auflösung der physikalischen und hyperphysikalischen Theorien der Naturphilosophie, unterschied sie sich von dem Treiben des gemeinen menschlichen Verstandes nur durch die strengere logische Form ihres Räsonnements. Denn es ist zu allen Zeiten (auch vor dem Auftreten der Sophistik) so gewesen, dass der gewöhnliche (unphilosophische) Verstand sich gegen alle Ergebnisse der Philosophie ablehnend verhielt, welche er nicht unmittelbar zu begreifen vermochte. Nur der Umstand, dass die Sophistik dieses an sich unphilosophische Herabsehen des „gesunden Menschenverstandes" auf die Spekulation der Früheren mit Bewusstsein zu einer Art von Theorie erhob und mit Beweisen versah, gab ihren Resultaten in dieser Beziehung einen Schein von Neuheit. Keineswegs aber lag darin eine Nöthigung, über die klargelegte Basis des gemeinen Verstandes hinaus zu gehen, so wenig wie in der Thatsache, dass die späteren Sophisten diesem Verstande noch die Kunst beibrachten, sich selbst ad absurdum zu führen. Dagegen enthielt die Subjektivität bei Sokrates die Tendenz, ein unbestreitbares Prinzip der Erkenntniss zu finden. Im Hinblick auf die Idee des Wissens und die damit zusammenhängende Methode ging, wie Schleiermacher [2]) sagt, sein Wunsch dahin, dass, ehe man in die

[1]) und eignet bekanntlich auch dem Rhetor Isokrates.

[2]) a. a. S. 306.

Digitized by Google

Weite ging, dieser Grund erst recht fest werden möchte. „Bis dahin aber, war sein Rath, möge man neue Massen von Meinungen nicht zusammenhäufen." Schon aus der nüchternen Darstellung Xenophon's [1]) lässt sich eine derartige Bedeutsamkeit seiner Lehre herauslesen. Wenn er dort aus dem Widerstreite von Meinungen und Prinzipien, welchen die alte Philosophie zu Tage gebracht hatte, den Schluss zieht, dass man statt die „göttlichen" Dinge zu ergründen sich lieber mit den „menschlichen" (d. h. ethischen) hätte ernstlicher befassen sollen, so braucht man in die xenophontische Diktion nur etwas mehr philosophische Terminologie hinein zu legen, um zu sehen, dass Sokrates, der ein Prinzip des Wissens suchte, in den älteren Systemen nur Versuche zu einer derartigen Begründung der Philosophie sah, denen die Frage nach der Bürgschaft dafür, ob man überhaupt etwas wissen könne, noch fern gelegen habe [2]), sowie dass ihm der Blick auf das Selbstbewusstsein viel mehr Anhaltspunkte zu einem übereinstimmenden Wissen zu geben schien, als die Naturphilosophie, die nur eine Menge widerstreitender Ansichten hervorbrachte [3]). Wenn Xenophon ferner berichtet, er habe sich gern immer über die „menschlichen Dinge" unterhalten, forschend, was fromm oder gottlos, gerecht oder ungerecht u. dgl. bedeute [4]), so erkennen wir daraus, dass das ethische Interesse für sein Philosophiren eine wesentliche Triebfeder war. Sokrates suchte mit Bewusstsein ein Wissen, welches alle unmittelbar anging und alle heranzubilden geeignet wäre zum philosophischen Denken. Wie die Sophistik, so verlangt auch er, dass das Wissen praktisch werde, aber das praktische Handeln sollte sich nicht ausschliesslich auf ein empirisch aufgerafftes, sondern auf ein philosophisches,

---

[1]) Xen. Mem. I, 1, 12 f.

[2]) Es liegt hier die Verwandtschaft des sokratischen Standpunktes mit Kant's Vernunftkritik zu Tage.

[3]) οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις, Xen. a. a. O. 13; ein Motiv, welches bekanntlich auch bei Descartes in den Meditationen eine Rolle gespielt hat.

[4]) Ebd. 16.

Digitized by Google

begriffliches Wissen stützen. Ein solches schien ihm die Hingabe des Gedankens an die Physis nicht zu gewähren; ein widerspruchsloses Wissen nach dieser Seite hatten, wie er bei Xenophon es ausdrückt, „die Götter sich selbst vorbehalten" [1]). Aus diesem Grunde beschränkte sich sein ganzes Philosophiren der Hauptsache nach auf die Forderung, dass der Mensch zum Zwecke eines guten und richtigen Handelns ein Wissen zu suchen habe, welches dieses Handeln ermöglicht; nur muss man dies nicht einseitig in dem Sinne auffassen, dass ihm dabei das Erkennen lediglich Mittel zum Zweck (nämlich zum richtigen Handeln) gewesen sei. Hatte doch, wie eben gezeigt, seine Hinwendung von der Physik zur Ethik den Zweck, ein festes Wissen zu gewinnen. Man kann hiernach von den beiden Hauptpunkten des sokratischen Philosophirens, dem Prinzip des Wissens und der Begründung der Ethik, nicht eigentlich behaupten, dass einer von ihnen für den anderen Mittel zum Zweck gewesen sei; vielmehr ist anzuerkennen, dass beide sich gegenseitig trugen und förderten; es lässt sich diese Auffassung des Verhältnisses schon aus der xenophontischen Darstellung herauslesen, wenngleich in derselben der Schwerpunkt auf dem Interesse an populärer Ethik zu liegen scheint [2]).

5. Wie die allgemeinsten Gesichtspunkte über das Wesen der Erkenntniss, so unterscheiden sich bei Sokrates und den Sophisten endlich auch die Ansichten über den Zweck des Wissens und die Art seiner methodischen Mittheilung.

Dass der sophistische Satz, man könne nichts wissen, lediglich eine gegen die frühere Spekulation gerichtete polemische und keine in philosophischer Hinsicht neue grundlegende Bedeutung hatte, sieht man schon daraus dass seine Urheber trotz desselben als Lehrer eines ziemlich ausgebrei-

---

[1]) Ebd. 7.

[2]) Vgl. Xen. Mem. IV, 5, 12: ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους. Ebd. I, 1, 16. IV, 6, 1. Dazu (von Plato abgesehen) Arist. Met. I, 6, 987 b 1 f. XIII, 19, 1086 b 2 f.

Digitized by Google

teten Wissens öffentlich aufzutreten unternahmen. Es wäre dieses, wie schon Plato gelegentlich hervorhebt [1]), ein seltsamer Widerspruch mit jenem Grundsatze gewesen, wenn derselbe eben eine andere als eine ganz bestimmte antispekulative und negative Bedeutung gehabt hätte. Vielmehr richtet sich derselbe gegen die dem praktischen Leben entfremdende Forderung strenger philosophischer Wissenschaft, an deren Stelle eine auf die Interessen des praktischen und politischen Lebens gerichtete Polymathie treten sollte, wie sie der Gegenstand sophistischer Bildung war. Ein Erkennen, welches seinen Zweck rein in sich selbst hatte, gab es für die Sophistik nicht; das philosophische Streben war ihr nur ein Durchgangspunkt für eine schärfere Ausbildung des Verstandes und ein rein theoretisches Resultat sollte nach ihrer Ansicht höchstens Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, nicht auf Wahrheit haben [2]). Darum sollte die philosophische Durchbildung „nicht über das Nothwendige" [3]) hinausgehen.

Obgleich mehr oder weniger reichhaltig, war doch das sophistische Wissen kein wissenschaftliches Ganzes; es zerfiel in Einzelheiten ohne eigentlichen Mittelpunkt. Einen Werth in wissenschaftlicher Beziehung konnte es erst für denjenigen erhalten, welcher, schon vertraut mit der sokratischen Methode, es als Material für die Induktion zur wissenschaftlichen Erörterung brauchte [4]). Dass die Sophisten sich oft nicht einmal in die einfachsten Folgerungen einer philosophischen Betrachtungsweise finden konnten, hat Plato wiederholt darzustellen unternommen, am eingehendsten in Betreff desjenigen Sophisten, welcher sich am meisten auf die Vielseitigkeit seines Wissens einbildete [5]).

---

[1]) Vgl. Plat. Euthyd. 287 A: εἰ γὰρ μὴ ἁμαρτάνομεν μήτε πράττοντες μήτε λέγοντες μήτε διανοούμενοι — τίνος διδάσκαλοι ἥκετε;

[2]) Vgl. ebd. Phaedr. 267 A: Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὖδειν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον.

[3]) μὴ πέρα τοῦ δέοντος Plat. Gorg. 487 C.

[4]) Vgl. die Einleitung des platonischen Protagoras Kap. 5. 6.

[5]) Plato (?) im grösseren Hippias. Vgl. auch Gorg. 463 B. C.

Digitized by Google

Was für den gewöhnlichen Athener ganz besonders Sokrates mit den Sophisten auf eine Linie stellen mochte, war diejenige methodische Gemeinsamkeit beider, nach welcher sie planmässig darauf ausgingen, ihren Mitunterrednern Widersprüche des gewöhnlichen Denkens nachzuweisen. Dass der Zweck dieses gemeinsamen Verfahrens bei beiden ein ganz verschiedener war, konnte sich dem unphilosophischen Verstande nicht von vorn herein zeigen. Wenn Sokrates die ohne dialektische Prüfung aus der Empirie aufgenommenen Begriffe in ihrer Unhaltbarkeit hinzustellen suchte, so geschah es, weil er überall das Streben nach Ordnung und Klarheit zu erwecken und dadurch die erste Bedingung für Erwerbung eines unanfechtbaren Wissens herbeizuführen bedacht war. Der Sophist dagegen suchte durch dasselbe Verfahren die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines spekulativ begründeten Wissens überhaupt zu erzielen, ein Resultat, nach welchem folgerichtig die prinziplose empirische Vielwisserei als letztes Ziel der Intelligenz hingestellt wurde. Jener suchte durch sein Verfahren genau fixirte Begriffsbestimmungen zu erzeugen, diese strebten danach, solche vielmehr, wo sie etwa schon vorhanden zu sein schienen, als unhaltbar nachzuweisen. Auf diese Weise wurden die Sophisten mehr und mehr im eigentlichen Sinne zu Elenktikern; sie treiben das Widerlegen eben um des Widerlegens, nicht um des Wissens willen. Darum ist es für Plato[1]) mit Recht zweifelhaft, ob dem Sophisten um dieser Fertigkeit willen „die Ehre gebühre, Widersprüche im gewöhnlichen Denken aufzuzeigen und dadurch in den Verstand Ordnung und Klarheit zu bringen“[2]).

Wo es galt, wirkliche Belehrung zu gewinnen, ging Sokrates von der begrifflichen Zergliederung allgemeiner Verhältnisse aus; ganz im Gegentheil gingen die Sophisten im gleichen Falle eben von derselben ab und fassten entweder das Ganze dem äusseren Anschein nach oder (nicht

---

[1]) Soph. 231 D.

[2]) S. Schanz, Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Plato, S. 14. Gött. 1867.

Digitized by Google

weniger empirisch) unvermittelt neben einander stehende Einzelheiten ins Auge, zufrieden, wenn wenigstens deren Menge den Schein einer wirklichen Bereicherung des Wissens darbot. In dem mehr auf Abstraktionen ausgehenden Verfahren des Sokrates sahen wenigstens die unbedeutenden Sophisten nur unnütze Subtilitäten, κνίσματα καὶ περιτμήματα τῶν λόγων, σμικρολογίας, λήρους καὶ φλυαρίας, wie Hippias sich ausdrückt [1]). „Das Ganze der Dinge fasst ihr nicht in's Auge, — sondern klopft nur so daran herum, indem ihr den Begriff herausgreift und dann den Gegenstand einzeln in euern Reden zerlegt," — macht derselbe dem Sokrates zum Vorwurf [2]).

Dass Sokrates dem sophistischen Wissensdünkel oft genug seine (von Plato unvergleichlich gezeichnete) Ironie gegenüber stellte, lässt sich aus den platonischen Dialogen hinlänglich entnehmen. Gelegentlich wusste er ihnen auch nachzuweisen, dass sie in Folge ihrer Abneigung gegen positives begriffliches Denken oft genug nicht einmal mit ihren vielseitigen Kenntnissen rein praktischen Anforderungen ordentlich zu genügen vermöchten, weil sie nur zu oft es unterliessen, durch genaue Erörterung des jedesmal in Frage kommenden Allgemeinbegriffs Umfang und Gliederung der Sache, worauf es ankam, in ausreichender Weise festzustellen. So kritisirt er bei Xenophon [3]) die Vorträge des Dionysidorus über die Feldherrnkunst und zeigt im Gegensatze zu dem sophistischen Verfahren und Resultate, wie erst aus der schärferen begrifflichen Fassung der Aufgabe sich die rechten Gesichtspunkte für eine allseitige sorgsame Verwaltung eines derartigen Amtes ergeben könnten [4]).

---

[1]) Hipp. maj. 304. Der sokratischen Methode stellt der Sophist daselbst seine Anleitung gegenüber, Reden auszuarbeiten, die vor Gericht des Erfolges sicher sind. „Ihr behauptet," sagt Sokrates ebendaselbst, „dass ich mich mit eitlen, geringfügigen und werthlosen Dingen abgebe."

[2]) S. ebd. 301 B. Hipp. min. 369. Vgl. Bonitz, Platon. Studien. 2. Aufl. S. 23, Anm. 22.

[3]) Mem. III, 1.

[4]) Xen. a. a. O. 2, 3. Vgl. unten S. 35.

Digitized by Google

2.

Das Bedürfniss praktisch-moralischer Reflexion war zur Zeit des Sokrates und der Sophisten in Athen nicht blos lebhafter als früher erwacht, sondern nahezu allgemein geworden [1]). Freilich trat diese Reflexion nicht in rein begrifflicher Abstraktion auf; sie lehnte sich theils an die individuellen Interessen der Einzelnen, theils an die allgemeineren der Parteien und die vulgär-ethische Tendenz fand eben an dem regen öffentlichen Leben in dem demokratischen Athen immer neue Anregung. Einen umfassenden Komplex ethischer Anschauungen hatte die Ueberlieferung dargeboten und er war von Rednern und Dichtern, von der Gesetzgebung, von Erziehung und Unterricht in immer feinerer Gliederung ausgearbeitet worden. Aber es war die Zeit gekommen, in welcher man bei der unbefangenen Aufnahme des Ueberlieferten nicht länger stehen blieb, sondern mit Absicht und Bewusstsein darüber reflektirte. „Die alten Formen des Staatslebens erscheinen nicht mehr in ihrer naiven Ursprünglichkeit, die Vergleichung weckt die Kritik, — das Individuum fühlt sich von Begierden erfüllt, deren Befriedigung nicht mehr in den Kreis der Staatsfähigkeit fällt. Die edelste derselben ist wohl das Streben, die bereits fremd werdende Welt der Sitte und des Staatslebens sich denkend begreiflich zu machen" [2]). Seitdem die mythischen Vorstellungen von den Göttern, ja selbst hier und da schon der Glaube an das Dasein derselben sich verloren hatten und hiermit auch die unbefangene Berufung auf das sittliche Gesetz als auf eine ausdrückliche Satzung der Götter nicht mehr möglich war, musste das Denken sich selbst erst neue Grundlagen für ethische Werthschätzung erzeugen. Damit war denn einer Kritik alles überlieferten ethischen Materials Thür und Thor geöffnet. Für die gewonnene grössere Schärfe

---

[1]) Ausser Plato und Xenophon zeigt dies die gleichzeitige Tragödie wie Komödie, nicht minder die Historiker. Vgl. u. a. die Reden bei Thukydides.

[2]) Volkmann, Die Lehre des Sokrates in ihrer historischen Stellung S. 6. Prag 1861.

Digitized by Google

des Denkens, für die ungeahnte Bereicherung der Anschauungen und Begriffe war der ethische Gesichtskreis der Vorfahren aus den Tagen von Marathon zu eng geworden. In Folge dessen erzeugte die bestehende Achtung vor dem Alten und die sich aufdrängende Unabweisbarkeit des Neuen Schwankungen und Verlegenheiten im Gemüthe jedes Einzelnen in Bezug auf sein Verhalten sowohl dem Einzelnen als dem Staate, sowohl den Menschen als den Göttern gegenüber. Kurz, man konnte damals in Griechenland und vor allem in Athen nicht leben, ohne sich ethischer Reflexion hinzugeben und andern damit nahe zu treten [1]).

Das bezeichnete Bedürfniss hat bekanntlich wesentlich dazu beigetragen, die Thätigkeit der Sophisten nach ihrer praktischen Seite hin hervorzurufen, und letztere wiederum waren es, welche ihrerseits diesem Triebe neue Nahrung gaben und ihn in gewisser Weise förderten, wenn dies auch nur dadurch geschah, dass sie den Inhalt des vulgären ethischen Bewusstseins zu bestimmterer Formulirung brachten und ihm so den Anschein der Neuheit gaben, während sich ihre formulirten Sätze immer in gleichem Niveau mit den Anschauungen des gewöhnlichen Lebens hielten [2]).

Ueberblickt man die verschiedenen Richtungen, nach denen sich die vulgär-ethischen Reflexionen der Sophisten und ihrer Schüler bewegten, so treten als deren allgemeinster Inhalt zwei Momente hervor: das Streben nach Erwerbung der ἀρετή und die Frage nach dem Wesen des wahren (höchsten) Gutes als Bedingung der Glückseligkeit [3]).

In dem Begriffe der ἀρετή war dem Hellenen von jeher ethische und eine Art ästhetischer Werthschätzung zusammengeflossen. Man sah in erster Linie in der ἀρετή eine Kraft, nämlich die geistige und sittliche Vollkommenheit, welche zur Ausführung grosser und edler Thaten befähigt. Das Moment des Wollens wird in diesem Begriffe überwogen

[1]) Vgl. z. d. Vorst. Zeller, D. Phil. d. Gr. 2. A. II, 1 S. 10 ff.

[2]) Vgl. Strümpell, Gesch. d. gr. Phil. II, S. 27 f. 72 f. Schanz a. a. O. S. 17.

[3]) Eine Richtung auf strengere Hervorhebung des Pflichtbegriffs liegt nicht in dem damaligen Zeitbewusstsein.

Digitized by Google

von dem des Könnens[1]). In diesem Sinne sagte schon Hesiod, dass die Götter vor die „Tugend" den Schweiss gesetzt haben; in demselben Sinne glaubte man auch, dass die ἀρετή forterbe. Für den Athener zur Zeit des Sokrates und der Sophisten bestand ihr Wesen vorzugsweise in der Befähigung zu einem tüchtigen und erfolgreichen Wirken im Beruf. Da nun diese nach verschiedenen Seiten hin und auf verschiedene Weise vorhanden sein konnte, so erhellt, dass es einen Begriff der Tugend, welcher auf einer absoluten Werthschätzung sittlicher Güter oder auf der Vorstellung von der Angemessenheit des Handelns an die sittliche Idee beruhte, nicht gab. Sonach war für das gewöhnliche ethische Bewusstsein alle Tugend relativ. Die ἀρετή wurde gesucht als das Mittel, zur Glückseligkeit zu gelangen, und war als „Befähigung" je nach dem konkreten Inhalte, welchen für den Einzelnen die Idee der Glückseligkeit annahm, auch ihrem Wesen und Begriffe nach verschieden. Nach dieser Anschauung ist, wie der platonische Meno dies ausführt[2]), der Inhalt der ἀρετή verschieden je nach der Beschaffenheit ihrer Träger: die „Tugend" des Mannes ist eine andere als die des Weibes, die des Kindes verschieden von der des älteren Mannes, die des Freien von der des Sklaven. Sie war ferner desshalb untrennbar mit dem Nützlichkeitsprinzip verbunden[3]), und die Begriffe gut, tugendhaft, nützlich in dem Bewusstsein selbst der Gebildeten in einer nie zu rechter Klärung und Sonderung kommenden Vermengung befangen. Auf Grund alles dessen wurde die Anerkennung der „Tugend" in der Regel erst von ihrem Erfolge abhängig.

Die dem Bewusstsein der Menge mit grösserer oder geringerer Klarheit zu Grunde liegende Anschauung von der Eudämonie hat Plato besonders im Gorgias und dem zweiten Buche der Schrift vom Staat in scharfer Zeichnung dargestellt. Sie besteht in dem grösstmöglichsten Masse individueller per-

[1]) Vgl. Schanz a. a. O. S. 117.

[2]) Plat. Men. p. 71 E. Vgl. Arist. Polit. I, 13. 1260 a 3 ff.

[3]) Plat. a. a. O.: ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετή, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν.

Digitized by Google

sönlicher Freiheit zum Zwecke unaufhörlichen und ungetrübten Genusses durch die Befriedigung edlerer wie unedlerer Begierden ohne Einschränkung der persönlichen Machtsphäre durch moralische Bedenken über die Wahl der Mittel. Ihren konkreten Inhalt gewinnt sie für jeden nach Massgabe der individuellen Neigung, die aus der bestimmten Eigenthümlichkeit seines Wesens hervorgeht. In das Extrem fortgebildet hebt diese Anschauung alle sittliche Werthschätzung (absolute wie relative), vor Allem den Unterschied der Begriffe des Gerechten und Ungerechten auf. Wo sie sich mit dem Scheine einer theoretischen Begründung und Rechtfertigung umgiebt, erkennt man ihren Zusammenhang mit der Auffassung der ἀρετή als eines Könnens. Das Gefallende an der Vorstellung der in diesem Sinne gefassten ἀρετή liegt in der Vollkommenheit und unbeschränkten Freiheit in der Bethätigung der Persönlichkeit, und solange dieses mehr ästhetische als ethische Wohlgefallen nicht durch bestimmte andere sittliche Ideen determinirt erscheint, muss allerdings jede ungehinderte Bethätigung der Persönlichkeit mit dem Anspruche auf Zuerkennung eines unbedingten Werthes und damit einer scheinbar sittlichen Berechtigung auftreten, selbst dann, wenn sie sich als verbunden mit roher Gewaltthätigkeit, Hinterlist u. dgl. bekundet. Hieran lehnt sich u. a. die Ansicht des Kallikles im platonischen Gorgias, dass nur der Starke berechtigt sei; sie bringt weiter nichts zur Geltung, als eben den Begriff der ἀρετή im Sinne des Könnens.

Die moralische Unterweisung namentlich der Jugend, deren Bedürfniss in dem angegebenen Zeitraume besonders lebhaft erwacht war, stand ganz unter dem Einflusse der eben gezeichneten allgemeinsten sittlichen Anschauungen; die Vorstellung des Guten und des Nützlichen floss dabei in eins zusammen (ein Ergebniss, das durch die in dem ἀγαθόν liegende Amphibolie der Begriffe des Guten und des Gutes noch gefördert wurde). Der Gedanke: „das ἀγαθόν ist an sich werthvoll und desshalb auch am Ende immer nützlich" und der andere: „das ἀγαθόν ist werthvoll, weil es nützlich ist, und nur, soweit es eben dieses letztere ist, ein ἀγαθόν" —

Digitized by Google

sind dabei in einer gewissen gegenseitigen Verschwommenheit, und das alltägliche praktische Bedürfniss hat kein Interesse, sie zu sondern. Für die Motive des Handelns ergab sich daraus wie noch heute ein Schwanken: bald will man das Gute thun, weil es gut d. h. sittlich werthvoll ist, bald will man es nur soweit thun, als es ein Gut, d. h. von Vortheil oder wenigstens nicht unmittelbar von nachtheiligen Folgen begleitet ist.

2. Den hier gezeichneten ethischen Anschauungen und Bedürfnissen gegenüber traten Sokrates und die Sophisten beide mit dem Bewusstsein ihres Berufes als Lehrer auch für die moralisch praktischen Bedürfnisse des öffentlichen wie des Privatlebens auf. Beide Theile strebten zunächst danach, die Praxis des Lebens durch eine Theorie auf sichere und feste Grundlagen zu stellen und dadurch ein konsequenteres Handeln nach bestimmteren Grundlagen zu ermöglichen [1]). Beide kamen überein in der Abwendung von der Spekulation der Früheren, soweit sich dieselbe den praktischen Interessen entfremdet hatte. Beide suchen ferner geflissentlich eine Art von Spekulation für die Erfordernisse des sozialen Lebens, und dieses Streben hat die griechische Philosophie seitdem nicht wieder aufgegeben; der Ethik ist von da an ihre Stelle in den folgenden Systemen gesichert. Hat doch schon Plato, wenn er die Sophistik unaufhörlich bekämpft, dabei nicht zum geringsten Theile den Zweck im Auge, für seine eigene philosophische Theorie praktischen Einfluss zu gewinnen; hierzu aber musste er vor allem die sophistische Begründung der Moral, sowie überhaupt den ganzen Einfluss, den die Sophisten noch auf die Menge ausübten, aus dem Wege zu räumen suchen [2]). Aber durchaus verschieden waren die Anforderungen, die jeder von beiden Theilen an die Methode der theoretischen Begründung stellte. Sokrates verlangte ein Handeln, das

---

[1]) Polos bei Plat. Gorg. 448 C: Ἐμπειρία ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. Vgl. Ar. Met. I, 1, 981 A.

[2]) Vgl. Wecklein, Die Sophisten und die Sophistik nach den Angaben Plato's, S. 37 f. Würzb. 1865.

Digitized by Google

aus dem Begriffe, welcher das Wesentliche des eben in Frage kommenden Verhältnisses ausdrückte, deduzirt war, somit äusserliche Zweckmässigkeitsgründe und Nützlichkeitsrücksichten erst in zweiter Linie beachtete. Der Mensch soll überall „ein begriffliches Wissen von dem erwerben, was er ein Gut nennt“ [1]). Für jedes praktische Verhältniss sollte nicht eine einzelne bestimmte und vielleicht zunächst in die Augen springende Seite ausschliesslich als massgebend betrachtet, sondern aus einer allseitigen Abwägung Wesen und Begriff des gegebenen ethischen Verhältnisses bestimmt und somit nicht mit zufällig gegebenen oder aufgerafften Vorstellungen, sondern nach einer begrifflichen, methodisch fortschreitenden Erkenntniss aus dem Wesen der Sache heraus gedacht und gehandelt werden [2]). Eine Folge dieses Verfahrens war, dass jede Handlung einen bestimmten und nicht lediglich relativen Werthmesser erhielt, sofern sie sich über ihren Werth nicht erst aus ihrem Erfolge auszuweisen brauchte, sondern noch ehe sie ins Werk gesetzt war, über ihren Werth oder Unwerth kein Zweifel sein konnte. Denn ihr Werth bestimmte sich gemäss der Angemessenheit des Projekts zu dem Begriffe der Sache, um die es sich dabei handelte. Bei der Sophistik dagegen ergab sich der Werth lediglich aus der Abschätzung des möglichen Erfolges. Darum blieb die ἀρετή bei den Sophisten in dem Begriffe

---

[1]) S. Volkmann a. a. O. S. 15.

[2]) Sehr bezeichnend ist hierfür die Stelle bei Xen. Mem. IV, 2, 11 ff. Nachdem Euthydemus gefragt ist: „Worin willst du denn etwas Tüchtiges leisten?“ und sich herausgestellt hat, dass es ihm um jene ἀρετή zu thun ist, „durch die man ein guter Staatsmann, Wirthschafter und Herrscher und überhaupt sowohl den andern Menschen als sich selbst nützlich wird“ — heisst es weiter: „hast du aber wohl erwogen, ob es möglich ist, hierin etwas Ordentliches zu leisten, ohne gerecht zu sein? — Und bist du damit (mit dem Begriffe der Gerechtigkeit) schon im Reinen?“ Es folgt nun (von § 14 an) das induktive Verfahren zum Behufe der Begriffsbestimmung der δικαιοσύνη, das als Resultat einerseits in Euthydemus das Bewusstsein des Nichtwissens (§ 23 und 39), andererseits den ausführlichen Hinweis auf die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniss (§ 24) als der Grundbedingung ethischen Handelns ergiebt.

Digitized by Google

des Könnens befangen, während bei Sokrates dieser sich mit dem des Wissens assoziirte und zwar so, dass das Können erst als das Resultat des Wissens sich ergab, somit in Betreff der Berücksichtigung hinter die begriffliche Erkenntniss zurücktrat. Einheit der Methode trat ferner bei den sophistischen Theorien nicht hervor; die Tugendlehre des Protagoras hat mit der gorgianischen nichts gemein, als das Endziel, Staats- und eigene Angelegenheiten aufs Beste zu verwalten [1]). Wo aber die Sophistik über Ethisches theoretisirte, gab sie nicht neue Grundlagen des Sittlichen, sondern formulirte und generalisirte den eben vorhandenen praktischen Usus in der Behandlung ethischer Probleme [2]) in Anlehnung an Rücksichten auf äussere Zweckmässigkeit. Doch tritt gerade nach dieser Seite hin der Unterschied zwischen ihr und Sokrates nicht immer deutlich hervor und zwar in diesem Falle in Folge einer Inkonsequenz des Letzteren. Es ist bekannt, dass Sokrates die Bestimmungsgründe und den Werth des Handelns lediglich auf die φρόνησις zurückführte und die Bedeutsamkeit des Willens für die Beurtheilung ethischer Verhältnisse noch unterschätzte. Da nun die logische Erkenntniss des Begriffs für die Ableitung und Werthbestimmung der besonderen sittlichen Thätigkeiten nicht ausreichte [3]), so sehen wir [4]), dass Sokrates zwar das Handeln im Allgemeinen auf die Forderung begrifflichen Wissens vom Wesen der Sache zurückführt, sobald aber besondere sittliche Thätigkeiten und Verhältnisse gewürdigt werden sollen, sich theils bei der Berufung auf das Bestehende beruhigt, theils eine äusserliche Zweckbeziehung an die Stelle der philosophischen Begründung setzt. Von dieser Seite angesehen erscheint Sokrates der Sophistik gegenüber inkonsequent, sofern er zu dem was jene aus ihrem Streben heraus (nämlich eben

[1]) Vgl. Plat. Prot. 318E m. Men. 71E. Schanz a. a. O. 120.

[2]) S. Plat. Staat VI, 493A ff., Strümpell a. a. O. S. 28.

[3]) auch schon desshalb nicht, weil zufolge des induktiven Verfahrens, wie es Sokrates übte, der Begriff selbst erst aus den einzelnen besonderen Verhältnissen abstrahirt werden sollte.

[4] wie Zeller a. a. O. S. 96 f. hervorgehoben hat.

Digitized by Google

das Bestehende, wie es faktisch war, zu formuliren und zu einer Theorie zuzuspitzen) geltend machte, seinerseits in einem Abfalle von seinem höchsten und einzigen Prinzipe gelangte.

3. Als allgemeinstes Prinzip für das ethische Verhalten galt Sokrates und den Sophisten gemeinsam die Eudämonie. Der Grundzug der sophistischen Moral ist die Opposition des Individuellen gegen das Allgemeine zum Zwecke der Verwirklichung grösstmöglichen persönlichen Wohlbefindens[1]). Am schärfsten drückt ihn Kallikles bei Plato (Gorg. 492 C) aus: Τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστιν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία und Sokrates bezeugt ihm, dass er damit nur offen ausspreche, was die Andern in ihren Gedanken bergen. Was der Sophist unter ἀρετή verstand, lässt sich kurz dahin angeben, dass es sei die Fertigkeit, glücklich (im äusserlichen Sinne) zu werden. In diese Formel passen alle Definitionen der ἀρετή, die wir als sophistische aufgezählt finden[2]). Aber auch für Sokrates war der Zweck der auf begriffliches Wissen begründeten ethischen Bestrebungen die εὐδαιμονία und musste es schon desshalb sein, weil er in dem Begriffe des ἀγαθόν noch nicht zwischen dem an sich Guten und dem Gute (als dem Nützlichen) unterschied. Es ergiebt sich dies auch aus dem Gewicht, welches er dem Prinzipe der Zweckmässigkeit neben dem Wissen einräumt. So sagt denn Sokrates in der platonischen Apologie (36 D) selbst, dass sein eigentliches Bestreben sei, die Athener nicht nur scheinbar sondern in Wahrheit glücklich (εὐδαίμονες) zu machen. Es fehlt bei ihm die Einsicht, dass der Sitz des ἀγαθόν im eigentlichen Sinne der Wille sei. Desshalb kam der Begriff des Gutes aus seiner Vermengung mit dem des Guten nicht heraus, und die ethische Grundanschauung behielt somit auch für Sokrates den eudämonistischen Charakter. Steht nun Sokrates hierin mit der Sophistik auf gleichem Boden, so springt doch auch auf diesem Gebiete der Unterschied zwischen

[1]) Vgl. Schanz a. a. O. S. 102 f.
[2]) S. dies. ebd. S. 117 f.

Digitized by Google

beiden in die Augen, sobald man sich nach dem Inhalte des Begriffs der Eudämonie auf der einen und der andern Seite umsieht. Den Sophisten war die Glückseligkeit das persönliche Wohlbefinden durch Anbequemung an die gegebenen Zeitumstände und spezieller bestimmt die Fertigkeit, seine eigenen Angelegenheiten gut zu verwalten, im Staate Einfluss zu haben und möglichst über andere zum Zwecke des eigenen Wohlergehens zu herrschen (wobei die Rücksicht auf das Wohl der Beherrschten zunächst nicht in Betracht kam). Das Wesen der sophistischen Eudämonie bestand in der Unterordnung des allgemeinen Nutzens unter das individuelle Wohlbefinden, eine Richtung des Geistes, die in dem Satze gipfelt, es sei besser, Unrecht zu thun als zu leiden[1]). Theoretisch begründet wurde sie durch die Unterscheidung von Natur und Satzung (φύσις und νόμος). Der Wille des Individuums soll dem Gesetze und dem Staate gegenüber als von Rechts wegen für sich massgebend betrachtet werden[2]). Sokrates dagegen schliesst von dem Begriffe der Eudämonie ausdrücklich allen derartigen Hedonismus aus, wenn er (bei Xenophon[3]) geltend macht, dass die Enthaltsamkeit und nicht deren Gegentheil die dauerndste und höchste Lust gewähre, und[4]) davor warnt, die Glückseligkeit aus „zweideutigen Gütern" (ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν), nämlich aus äusseren wie Kraft, Reichthum, Ruhm u. dergl. zusammenzusetzen. Er vermeidet es auch, ein bestimmtes konkretes Gebiet etwa des Genusses oder

---

[1]) Vgl. Plat. Staat II. und die Ansicht des Kallikles im Gorgias. Wo sich innerhalb der Sophistik entgegengesetzte, also reinere ethische Anschauungen finden, erscheinen sie meistens als Inkonsequenzen neben dem ursprünglichen Prinzipe. So lässt Plato (Prot. 333 E) den Protagoras aussprechen, dass er auch manches, was den Menschen nicht nützlich sei, doch als ein Gut betrachte; ebenso will derselbe dort (333 B f.) nicht zugestehen, dass der Mensch verständig handle, wenn er Unrecht thue (s. Wecklein a. a. O. S. 28), aber diese Sätze erscheinen ausser allem Zusammenhange und bei näherer Betrachtung auch als in Widerspruch mit der protagoreischen Grundansicht.

[2]) S. Schanz S. 101 f.

[3]) Xen. Mem. IV, 5, 9 f.

[4]) Ebd. 2, 34 f.

Digitized by Google

des sonstigen persönlichen Wohlbefindens als Inhalt des Begriffes der Eudämonie anzugeben[1]). Sie besteht ihm eben lediglich in der konsequenten Durchführung der ἀρετή in dem Sinne der unverbrüchlichen Anpassung des Handelns an das Wissen, wobei es ausdrücklich als bedeutungslos hingestellt wird, ob das Resultat dieses Verfahrens äusserlich zum Glück oder zum Unglück ausschlägt. In etwas weiterer Ferne stand dabei der Hinweis auf die Belohnung, welche der Würdige dereinst von der Gottheit zu erwarten habe[2]). Während daher der sophistische Begriff der εὐδαιμονία mit dem der εὐτυχία zusammenfällt, wollte Sokrates sie ausdrücklich von dieser unterschieden und ihr Wesen vielmehr in die εὐπραξία gesetzt wissen[3]).

Abgesehen von dieser Differenz in Betreff des Inhalts des höchsten Gutes und der darauf gerichteten Methode des Handelns finden wir in konkreteren Fassungen des Zieles ihres Unterrichts bei Sokrates und der Sophistik wieder manches gemeinsam. So will jener so gut wie die Sophisten Anleitung geben, die eigenen Angelegenheiten gut zu verwalten und die Frage nach der besten Behandlung der Privatökonomie hatte, wie bei den Sophisten[4]), so auch bei Sokrates ein hervorragendes Interesse[5]), der Art, dass sie von einem seiner Schüler, Xenophon, von Sokrates' Anregungen aus systematisch weiter gebildet wurde.

Ferner begegnen sich Sokrates und die Sophisten, insofern der ausgesprochene Zweck ihrer Wirksamkeit dahin geht, gute Bürger zu bilden. In diesem Sinne unterrichtete Protagoras in der πολιτικὴ ἀρετή[6]). Sokrates seiner-

[1]) Vgl. Xen. Mem. I, 6, 2 f. Gegenüber der gewöhnlichen Anschauung, wonach das Glück darin besteht, möglichst viele Bedürfnisse und zugleich die Mittel zu ihrer Befriedigung zu haben, erklärt Sokrates: Nichts zu bedürfen ist freilich nur den Göttern beschieden, aber so wenig als möglich zu bedürfen, dadurch kommen wir den Göttern am nächsten.

[2]) Vgl. Strümpell a. a. O. S. 135.

[3]) Xen. a. a. O. III, 9, 14 f.

[4]) S. Schanz, S. 116.

[5]) Xen. Mem. II, 7—10. III, 4. IV, 1. 7.

[6]) Plat. Prot. 319 A.

Digitized by Google

seits erkennt dem Sophistenschüler Euthydemus gegenüber das hierher gehörige Ziel der sophistischen Unterweisung bis auf einen gewissen Grad an. „Du strebst nach jener Tüchtigkeit, durch welche man ein guter Staatsmann, Wirthschafter, Herrscher und überhaupt sowohl den andern Menschen als sich selbst nützlich wird; — da strebst du nach der ehrenvollsten Tüchtigkeit (τῆς καλλίστης ἀρετῆς) und grössten aller Künste (τῆς μεγίστης τέχνης), denn es ist die der Könige und darum wird sie die königliche genannt“ [1]).

Die moralischen Lehren der Sophisten sind nach der verschiedenen persönlichen Tüchtigkeit ihrer Vertreter auch ihrem Werthe nach verschieden, und so ist es nicht zu verwundern, wenn Sokrates mit den besseren sophistischen Tugendlehrern sich über bestimmte einzelne Richtungen und Ansichten (wenn auch vielleicht nicht über deren letzte Begründung) in Uebereinstimmung befindet. So war ihm das Streben nach einer flachen Polymathie und das eitle Prunken mit Kenntnissen, wie es Hippias seinen Schülern beibrachte, jedenfalls entschiedener zuwider als die Tendenz des Protagoras, der mehr auf Erzeugung eines normalen Handelns nach einzelnen korrekten Grundsätzen ausging. Was ferner Sokrates mit dem theoretischen Standpunkte der Sophisten gemeinsam hatte, die Hervorkehrung des subjektiven Faktors der Erkenntniss, erwirkte auch auf dem praktischen Gebiete insoweit eine Gemeinsamkeit beider Anschauungen, als Sokrates auch in Bezug auf die Ethik mit den Sophisten darin übereinstimmte, dass (wenn auch nicht die Dinge im Allgemeinen, so doch) äussere Güter nicht zunächst an sich ἀγαθά seien, sondern je nach Beschaffenheit des Subjekts, welches sie besitzt und gebraucht [2]). Aber auch hier-

[1]) Xen. Mem. IV, 2, 11.

[2]) In dieser Beziehung hat Welcker (Rh. Mus. 1833 S. 604 f.) hervorgehoben, dass der Satz des Prodicus im pseudoplatonischen Eryxias (397 E): Ὁποῖοι ἄν τινες ὦσι οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι mit Sokrates' Ansicht über den Reichthum übereinstimmte, die auch darauf hinauskam, dass er nur für denjenigen ein Gut sei, der ihn richtig zu gebrauchen wisse. Vgl. a. Xen. Hier. 4, 8. Symp. 4, 29 f. 34: ὅτι νομίζω τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον

Digitized by Google

bei tritt der allgemeinste Unterschied zwischen sokratischer und sophistischer Auffassung wieder deutlich hervor. Der sophistische Ausspruch über den Reichthum erscheint einfach als eine auf die Ethik übertragene Anwendung der sophistischen Theorie, wonach das Einzelsubjekt als solches für die Erkenntniss der Beschaffenheit der Dinge massgebend gesetzt wird. Der Reichthum ist nicht an sich gut, sondern nach Beschaffenheit des Subjekts, dem er dient. Diese Ansicht macht verallgemeinert das individuelle Subjekt zum Richter über Güter und Uebel, wonach es konsequenter Weise keine allgemeinen Güter und Uebel geben kann. Die sokratische Auffassung und Begründung giebt der platonische Euthydemus (p. 279 f.): Aeussere Güter sind an sich nichts nütze, d. h. keine Güter, wenn nicht ihr Besitzer auf Grund von φρόνησις und σοφία den rechten Gebrauch von ihnen zu machen weiss. Hiernach, d. h. auf Grund der allen gemeinsamen Möglichkeit begrifflicher Erkenntniss hat nicht das Individuum als solches sondern der Mensch überhaupt eine allgemeine Möglichkeit in sich, über das was ein Gut oder Uebel ist, zu urtheilen und einen rechten Gebrauch von Allem zu machen, was ihm vorkommt. Da nun mit der Einsicht in den Begriff eben eine allgemeine Norm zur Beurtheilung dessen was gut und was schlimm ist, gegeben wird, so erhellt, dass trotz der scheinbaren Uebereinstimmung der Sentenz doch bei Sokrates auch in diesem Falle das sophistische Prinzip nach seiner praktischen Seite hin umgestossen wird. Denn durch die Werthbestimmung auf Grundlage des Wissens müssen sich nach sokratischer Anschauung für jeden Menschen bestimmte Dinge als Güter, sowie andere bestimmte als Uebel ergeben. Zum Behufe der Erwerbung jenes richtigen Gebrauches brachten die Sophisten ihren Schülern eine unphilosophische Routine bei, Sokrates hingegen ἐπιστήμη in dem bezeichneten Sinne.

4. Indem die Sophistik das alltägliche ethische Bewusstsein und Meinen in eine Art Theorie brachte, geschah es,

---

καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς (Worte des Sokratikers Antisthenes). Plat. Euthyd. 279 ff.

Digitized by Google

dass sie sich zwar nicht über den gegebenen Inhalt desselben erhob, aber letzteren selbst doch wenigstens zu derjenigen höchsten Klarheit ausgestaltete, welcher er überhaupt an sich fähig war[1]). Da sie nun hiermit eine grössere Klarheit über die praktischen Motive des Handelns herbeiführte, so schuf sie für die Sokratik eine Art Unterlage, von welcher aus diese sowohl die im gewöhnlichen Bewusstsein liegenden Keime begrifflich ethischer Erkenntniss weiterbilden, als auch unhaltbare Vorstellungen um so erfolgreicher bekämpfen konnte, je klarer sie dieselben bereits durch die Theorie der Sophisten formulirt vorfand. So ist der Satz, dass die Tugend gelehrt werden könne, bereits von den Sophisten entschieden ausgesprochen worden. Wenn nun letztere bei der Lehrbarkeit auch nur äussere Mittel der Erziehung und des Unterrichts im Auge hatten und darin mehr eine Gewöhnung an korrektes Handeln erblickten, so war doch mit diesem Begriffe für Sokrates bereits ein Problem klar gelegt, welches nun erst seine tiefste Lösung im philosophischen Sinne (nämlich in der Zurückführung der Tugend auf das Wissen) finden konnte.

Dem Sophisten war die ἀρετή Routine, dem Sokrates Erkenntniss und demgemäss der Begriff der Lehrbarkeit der Tugend für ihn ein anderer als für jenen. Für beide war die ἀρετή ein Können, aber für jenen beruhend auf Ausbildung eines gewissen praktischen Blickes, für diesen auf begrifflicher Erkenntniss, nämlich der des Problems, um welches es sich in jedem bestimmten Gebiete handelte. Darum war das Können für jenen ein relatives und nach den Umständen verschiedenes, für diesen ein absolutes und auch unter verschiedenen Verhältnissen gleichbleibendes. Für den Sophisten bestand das Lehren der ἀρετή in der Ausbildung des Geistes für einen oder mehrere bestimmte Wirkungskreise (Oekonomik, Politik u. a.), daher auch oft nur in der Anerziehung von Geschicklichkeit und äusserem

[1]) Vgl. Susemihl, Einl. z. d. Uebers. d. Protagoras S. 18 f. Stuttg. 1856.

Digitized by Google

Takt, der erst durch den Erfolg sich über seine Vortrefflichkeit auszuweisen hatte [1]). Dem Sokrates lag dagegen die Erziehung zur Tugend in der Begründung der guten Beschaffenheit der Seele überhaupt, im Ausgehen von dem Erwecken der Selbsterkenntniss [2]). Das Können, welches für Sokrates in der ἀρετή lag, war daher das auf das Wissen gestützte sittliche Vermögen; den Sophisten aber kam es dabei auf den spezifisch ethischen Zusatz nicht in erster Linie an; sie sahen darin mehr, wie Meno bei Plato (Men. 73 C) im Sinne des Gorgias sagt, das Vermögen über Andere zu herrschen; darum gelangten die Fortgeschrittenen unter ihren Schülern, wie Kallikles, zu dem Satze, nur der Starke sei berechtigt.

Dass zur Erwerbung der ἀρετή als eines Könnens Wissen gehört, war auch sophistische Ueberzeugung; aber das sophistische Wissen war ein äusserliches Aggregat von Kenntnissen, für verschiedene Gebiete der Bethätigung des Könnens verschieden, während Sokrates nur dasjenige als Wissen gelten liess, was aus der Definition und Distinktion des für den gegebenen Fall in Betracht kommenden Allgemeinbegriffs sich ergab. Für Sokrates kam es deshalb hierbei weniger wie für den Sophisten auf den positiven Inhalt, als auf die Form des Wissens an, die für die einzelnen verschiedenen Gebiete praktischer Bethätigung eine höchste und gemeinsame sein sollte: auf die Erkenntniss des im gegebenen Falle in Betracht kommenden ethischen Allgemeinbegriffs. In diesem Sinne tritt Sokrates mit Bewusstsein der sophistischen Ansicht, dass die Tugenden der Qualität nach verschieden seien [3]), entgegen und behauptet die Einartigkeit der Tugend als des begrifflichen Wissens.

Die „Tugendlehre" der Sophisten stellte Vorschriften auf für Aemter und Güterverwaltung, die, wie Sokrates ihnen

---

[1]) In diesem Sinne kann auch Protagoras bei Plato (Prot. 316 D) von dem Gymnastiker Herodikus sagen, dass dieser ebenso gut ein Sophist (als Lehrer einer ἀρετή) sei, wie die übrigen.

[2]) Xen. Mem. IV, 2, 25 f.

[3]) Plat. Prot. 329 D f.

Digitized by Google

gelegentlich nachwies [1]), unzulänglich waren, insofern ihnen eine auf die begriffliche Definition des betreffenden Gebietes gegründete allseitige Gliederung und erschöpfende Distinktion nicht zu Grunde lag. Sokrates hingegen leitete aus dem Allgemeinbegriff massgebende Gesichtspunkte ab für eine vollständige und sichere Erwägung aller in Betracht kommenden Seiten des praktischen Gebietes [2]). Dieses Verfahren ergab ein methodisch gegliedertes Fachwerk, welches nur mit dem zugehörigen Detail ausgefüllt zu werden brauchte, um das Ganze wissenschaftlich geordnet und gerundet zu haben [3]). Darum gilt bei Sokrates für alle praktischen Gebiete ohne Unterschied, was er bei Xenophon (Mem. III, 4, 6) sagt, — „dass Jemand, was er auch zu leiten haben möge, ein guter Leiter ist, sobald er weiss, was noth thut und dies herbeizuschaffen vermag, gleichviel, ob er einem Chore, einem Hause oder einem Heere vorsteht." Einen Unterschied in Bezug auf das Wissen findet er in den verschiedenen Fächern höchstens in quantitativer Beziehung (πλήθει ebd. 12.), qualitativ ist es (und mit ihm die ἀρετή) für alle dasselbe, nämlich begrifflich bestimmte Erkenntniss von allem was erforderlich ist. Die Sophisten dagegen nahmen für verschiedene Fächer eine spezifisch verschiedene ἀρετή an [4]).

---

[1]) Xen. Mem. III, 1.

[2]) Daher stellt Plato durchweg das sokratische Verfahren als eine τέχνη dem sophistischen als einer ἄτεχνος τριβή gegenüber. Gorg. 501 A, wo an der Analogie der Heilkunst und der Kochkunst die Verschiedenheit der sokratischen und sophistischen Methode veranschaulicht wird. Vgl. ebd. 463 B. 465 A. Soph. 232 A. Phaedr. 290 E.

[3]) Ein anschauliches Beispiel bei Xen. a. a. O. III, 3 zu dem Thema: die Pflichten des Hipparchen, und dazu als Gegenstück ebd. 1, 5 f. die Art und Weise, wie der Sophist Dionysidorus seinen Schülern „die Taktik und sonst nichts" beibrachte.

[4]) Sehr bezeichnende Belege zu der behandelten Frage liefert der platonische Protagoras. Gemeinsam ist daselbst dem Sokrates und Protagoras, dass sie die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend mit Bewusstsein zum Gegenstande philosophischer Erörterungen machen. Aber Protagoras giebt keine Ableitung seiner Ansicht aus dem Begriffe der Tugend, sondern aphoristische geistreiche Ansichten des ge-

Digitized by Google

Den Athenern im Allgemeinen mochte die sophistische Art und Weise, die Tugend als Lehrobjekt zu behandeln, erfolgreicher und sicherer scheinen als die sokratische. Die mehr auf Abstraktion gerichtete Methode des Sokrates vermochten eben nur die mehr spekulativen Naturen zu würdigen. Daher die von Xenophon[1]) erwähnte Ansicht, Sokrates sei zwar darin sehr stark gewesen, den Menschen

---

bildeten Weltmannes über Anlage und Erziehung zur Tugend, die er zum Theile elegant in mythischer Form ausspricht und bei denen es ihm keinerlei Bedenken erweckt, dass er z. B. das staatliche Bedürfniss und das spezifisch sittliche Bewusstsein auseinanderreisst. Dem gegenüber sucht Sokrates eine Methode sittlicher Erkenntniss, vor welcher keine ethische Frage im Dunkeln bleiben und jede einzelne Bestimmung ihren Platz mit Nothwendigkeit angewiesen erhalten sollte. Hierzu diente ihm die Induktion. Die empirisch aufgegriffenen Ansichten der Sophisten waren weit entfernt, Induktion zu sein, weil sie nicht mit Bewusstsein darauf ausgingen, die Tragweite eines ethischen Allgemeinbegriffs festzustellen, sondern nur den vulgär-moralischen Status quo zum Ausdrucke brachten, wesshalb ja auch Plato den Protagoras seine Ansicht (am Ende des Mythus), dass die staatsbürgerliche Sittlichkeit allen Menschen ohne Unterschied von den Göttern eingeflösst sei, nur zu dem Zwecke aufstellen lässt, um das hergebrachte Verfahren der Athener, wonach sie jeden Beliebigen zum Mitreden über politische Angelegenheiten für kompetent erachteten, zu rechtfertigen. Sokrates macht die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend abhängig von der begrifflichen Erörterung und Eintheilung derselben, Protagoras dagegen von der unbewiesenen Annahme, sie sei eine angeborene aber der Ausbildung bedürftige Fertigkeit, wie etwa eine angeborene musikalische Anlage. Diese Annahme ist einfach eine Verallgemeinerung der empirischen Beobachtung, dass Eltern und Lehrer ihre Kinder und Zöglinge von Jugend auf allerdings auf das was „gut" und schicklich ist, aufmerksam machen (Prot. Kap. 15), wonach also scheinbar durch die Praxis des gewöhnlichen Lebens die Lehrbarkeit der Tugend gewährleistet war. Sie wird aber von Protagoras durch keinerlei allgemeine theoretische Gesichtspunkte begründet. Aehnlich verhält es sich bei der Frage nach den Theilen der Tugend und deren Verhältniss zur Einheit (ebd. Kap. 34). Auch hier begründet der Sophist seine Ansicht dass die Tapferkeit von den vier anderen Tugenden wesentlich verschieden ist, mit einem „Du wirst viele Menschen finden, welche" u.s.w., während Sokrates wieder mit dem induktiven Verfahren zum Behufe der Definition der ἀνδρεία beginnt.

[1]) Mem. I, 4, 1.

Digitized by Google

den Weg zur „Tugend" zu zeigen, nicht aber, sie wirklich zu ihr hinzuführen.

Was die Methode des Unterrichts nach ihren Einzelheiten betrifft, so tritt bei Sokrates (besonders in den xenophontischen Berichten[1]) ein paränetisches Moment hervor, welches ihn dem Sophisten Prodicus näher bringt, wenn er auch die Methode der ausgedehnten paränetischen Vorträge, wie dieser sie liebte[2]), wegen seiner Bevorzugung der dialogischen Form der Belehrung sich schwerlich aneignete[3]).

Als gemeinsame Themata der Unterredungen finden wir ausser den eigentlichen ethischen Begriffen besonders die Privatökonomie, den Landbau und die Staatsverwaltung hervorgehoben[4]). Wo er mit den einzelnen Sophisten selbst ins Gespräch kam, mochte wohl öfter der Fall eintreten, dass sich ihm diese gegenüber seinem Streben nach schärferer Fassung der ethischen Begriffe nicht genau genug ausdrückten, da sie oft geneigt waren, die überlieferten Begriffe in der hergebrachten Verschwommenheit beizubehalten[5]).

5. Gemäss den im Vorstehenden gezeichneten allgemeinen Prinzipien bestimmt sich nun das Verhalten sowohl des So-

---

[1]) Ebd. I, 5. 7. II, 1. 2. 3. III, 12. 14.

[2]) S. Wecklein a. a. O. S. 41 f.

[3]) Freilich wissen wir nicht, inwieweit er die Methode des Vortrags zu mehr schulmässigen Zwecken etwa im engeren Kreise seiner näheren Schüler zur Anwendung brachte (vgl. Diels, Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, S. 257 f. Leipz. 1887). Bekannt ist, dass er des Prodicus' paränetischen Mythus vom Herakles zu seinen Zwecken verwendete (Xen. Mem. II, 1). — Welcker (Rh. Mus. 1833 S. 543) hat auf eine Uebereinstimmung der sokratischen Methode mit der des Prodicus in Bezug auf Worterklärungen besonders auf ethischem Gebiete aufmerksam gemacht. Auf die Synonymik des Prodicus sieht zwar Sokrates bei Plato ziemlich ironisch herab (Crat. 384 B. Charm. 163 D. Men. 96 D), lässt sich aber bei Xenophon (Mem. III, 14, 2: ὀψόφαγος, 7: εὐωχεῖσθαι, IV, 15, 12: διαλέγεσθαι) öfters auf mehr etymologische als begriffliche Worterklärungen ein.

[4]) S. Strümpell S. 145. Welcker a. a. O. S. 607 f. Xen. Mem. III, 6, 7.

[5]) Hipp. maj. 284 D: Sokrates dringt auf Anerkennung des begrifflichen Zusammenhangs zwischen dem νόμιμον und dem ἀγαθόν. „Genau gesprochen," antwortet der Sophist, „ist dem so, doch

Digitized by Google

krates als der Sophisten gegenüber dem traditionellen Ethos und der im Bewusstsein des Volkes lebenden Gesetzlichkeit. In Bezug auf diejenigen ethischen Gesichtspunkte, welche damals für das Verhalten des Einzelnen wie für Staatsinstitutionen die leitenden waren, stimmte Sokrates mit den Sophisten darin überein, dass sie der Prüfung von Seiten des reflektirenden Subjekts zu unterliegen hätten. Die alte traditionelle Heilighaltung von Sitte und Gesetz sollte der aus Prüfung des Bestehenden hervorgegangenen Einsicht weichen, womit zugleich die Forderung bedingt war, dass das nicht stichhaltig Befundene einer Reform entgegen gehen müsse. Zu diesem Zwecke wies jedenfalls auch Sokrates gelegentlich nach, dass diejenigen welche das überlieferte Ethos annahmen, eben weil und wie es überliefert war, seine begriffliche Fixirung nicht ohne Widerspruch zu vollziehen vermochten[1]), und dieser Umstand schien ihn dann wohl mit den Sophisten, welche ihrerseits auch gegen überlieferte Satzungen ankämpften, auf einen Boden zu stellen. Der Unterschied lag aber darin dass für Sokrates das Alte nicht eher weichen sollte, als bis es durch ein Besseres ersetzt wäre, und dass bei ihm die praktische Gebundenheit an die herkömmliche Sitte und das Gesetz für den Einzelnen trotz seiner Berechtigung zur Kritik nicht in Frage gestellt wurde, so lange diese eben noch Sitte und Gesetz war, während für die Sophisten diese loyale Rücksichtnahme entweder gar nicht oder wenigstens nicht prinzipiell in Betracht kam[2]). Diese Rücksichtslosigkeit der Sophisten und Sophistenschüler gegen das Bestehende entsprang theils daraus dass sich ihnen (und zwar den Tüchtigeren unter ihnen) das Bedürfniss der Ausbildung eines Naturrechts gegenüber der staatlich sanktionirten Satzung in entschiedener Weise fühlbar gemacht hatte, theils kam es eben daher dass sie dem Belieben und

pflegen die Leute es nicht so zu bezeichnen." Sokr. „Welche, o Hippias, die Wissenden oder die Nichtwissenden?" Hipp. „Nun, eben die Meisten" u. s. f.

[1]) Beispiele geben der platonische Euthyphron, Lysis u. a.

[2]) Belege bei Schanz S. 101 f.

Digitized by Google

subjektiven Gelüsten der Einzelnen wie der Masse dienten. Der kritischen Tendenz des Sokrates hingegen lag das Streben zu Grunde, das Gute und Bewährte im traditionellen Ethos durch die Kritik erst recht zu festigen, indem es dadurch aus einem ungeprüft Aufgenommenen zu einem mit Kritik und bewusster Einsicht in seiner Zweckmässigkeit aus dem Wesen seines Begriffs heraus Erkannten erhoben werden sollte [1]). Dadurch sollte zugleich die Schrankenlosigkeit des individuellen Gelüstens in sicherere Fesseln geschlagen werden, als dies bei der blinden Anhänglichkeit an die Ueberlieferung möglich war. So führte die subjektive Reflexion bei Sokrates zurück zu der nunmehr mit Bewusstsein und Freiheit geübten Unterwerfung unter das einmal feststehende Gesetz. Der Einzelne ist nach seiner Ansicht auch da an das Gesetz gebunden, wo es ihm gefährlich wird [2]). Sokrates nämlich erkennt einerseits, dass nur bei Anerkennung des bestehenden Gesetzes als endgiltiger Norm für das Verhalten des Einzelnen dem Staate gegenüber das grösstmögliche Glück der Einzelnen realisirt werden kann [3]), andererseits lehrt ihm sein auch hier zur Anwendung gebrachtes Verfahren der Begriffsbestimmung, dass der Begriff des δίκαιον mit dem des νόμιμον übereinkommt [4]).

So steht Sokrates [5]) in der Mitte zwischen den Parteien, welche das öffentliche Bewusstsein seiner Zeit beherrschten, ebenso weit entfernt von der reflexionslosen Sitteneinfalt und kritiklosen Hingabe des Subjekts an das Staatsganze, welche von der kompakten Masse der alten Konversativen gepriesen wurde, als von der negativen zer-

---

[1]) Brandis im Rh. Mus. 1828 S. 96: Sokrates gab nur die aneignende Gewöhnung auf, keineswegs aber das der Sitte zu Grunde liegende Sittliche. Vielmehr muss er dieses als wichtige Anregung für die Spontaneität des sich selbst bestimmenden sittlichen Wissens recht ausdrücklich anerkannt haben, wenn die nachdrückliche Verweisung auf Sitte und Gesetz bei Xenophon (Mem. IV, 4, 12 f. 15, 3, 16 u. a.) irgend historischen Grund hat.

[2]) Xen. Mem. IV, 4, 4 f. und der platonische Kriton.

[3]) Xen. ebd. 15 f.

[4]) Ebd. 12 f. vgl. IV, 6, 5.

[5]) Wie schon Volkmann (a. a. O. S. 8) gezeigt hat.

Digitized by Google

setzenden Kritik des Hergebrachten, an welcher die mehr sporadische Menge der Ungläubigen und Aufgeklärten ihre Freude hatte.

6. Auch in Bezug auf ihr Verhältniss zu dem Götterglauben stehen Sokrates und die Sophisten insoweit gemeinsam unter dem Einflusse ihrer Zeit, dass bei beiden die unbefangene Naivetät des Glaubens an ein göttliches Walten und Wirken, wie er traditionell sich fort und fort erhalten hätte, ganz entschieden abgestreift erscheint und an ihre Stelle die bewusste Reflexion über das Dasein der Götter und ihr Verhältniss zum Menschen getreten ist. Es ist bekannt, dass zu jener Zeit viele überhaupt nicht an die Götter glauben mochten, andere wenigstens ihren Einfluss auf die menschlichen Angelegenheiten als unwesentlich darzustellen suchten, wieder andere sich in Bezug auf ihr Dasein und Wirken rein skeptisch verhielten [1]). Die Sophistik offenbart auch diesen verschiedenen Ansichten gegenüber wieder ihre charakteristische Weise: Sie brachte die im Volke umgehenden mehr oder weniger unbestimmten Meinungen zu bestimmterer Formulirung und indem sie damit das Alte im neuen Gewande gleichsam als einen neu gewonnenen Inhalt der Erkenntniss erscheinen liess, leistete sie den bei der Menge in Bezug auf diesen Punkt bereits vorhandenen Strömungen ihrerseits wieder Vorschub: sie gab den populären Vorstellungen die Möglichkeit einer Anlehnung an eine in bestimmterer Fassung auftretende Theorie über das Dasein der Götter. Wie die Volksmenge, so hatten auch die verschiedenen Sophisten über diesen Punkt keine übereinstimmenden Ansichten. Aus der Sophistik zog ebenso gut der Atheismus seine Nahrung [2]), wie der Indifferentismus, der sich mit Vorliebe die Götter als viel zu erhaben vorstellte, als dass sie sich um menschliche Angelegenheiten

[1]) S. die versch. Ansichten bei Plat. Gesetze X, 885 ff. Schanz S. 113 f.

[2]) bei Kritias, der die Götter für die Erfindung eines klugen Kopfes hielt, zum Zwecke der Verhütung gemeiner Frevelthaten. S. Zeller a. a. O. I, 3. Aufl. S. 925 f. Plat. Ges. X, 889 E f. Sext. Emp. adv. Math. IX, 54.

Digitized by Google

kümmerten oder menschlicher Verehrung bedürften [1]), und der Skeptizismus [2]). Von denjenigen Sophisten, welche in dieser Beziehung positivere Ansichten hatten, erkannte Hippias das Dasein der Götter an [3]); Protagoras liess es ausdrücklich dahin gestellt, ob sie existirten oder nicht und akkommodirte sich in seinen Vorträgen wohl den herrschenden oder überlieferten mythologischen Anschauungen; Prodicus hielt sie für Personifikationen von Naturkräften oder nutzbringenden Naturgegenständen [4]). Nirgends aber finden wir bei der Sophistik eine auf Begründung reinerer positiver Ansichten über Götter und Göttliches gerichtete Theorie. Auch ihre positiveren Ansichten hierüber beruhen im Grunde auf der Thatsache, dass eben die Menschen im Allgemeinen an Götter glauben und zu allen Zeiten geglaubt haben [5]), und die Aufgeklärten konnten dieser Thatsache leicht die Berufung auf die andere entgegen stellen, dass ja in jedem Lande andere Götter verehrt wurden, woraus folge, dass der Götterglaube überhaupt nicht in der Natur der Menschen begründet sei, sondern auf willkürlichen Phantasiegebilden und Satzungen beruhe [6]).

Auch Sokrates gründete seine Ansichten über die Götter und ihr Verhältniss zu den Menschen lediglich auf die Ergebnisse seiner Reflexion und verhielt sich in Bezug auf dieselben der Tradition gegenüber zunächst ebenfalls kritisch. Der Glaube an das Dasein der Götter ergiebt sich ihm durch einen Schluss, einerseits aus der Betrachtung der Einrichtung der organischen Wesen und der Zweckmässigkeit, die in dem Weltganzen überhaupt hervortritt [7]) auf einen intelligenten Urheber dieser Einrichtungen, sodann aus dem

---

[1]) So Aristodemus bei Xen. Mem. I, 4, 10 u. Euthydemus, der (ebd. IV, 2, 1) „viele Schriften der berühmtesten Dichter und Sophisten gesammelt hatte" bei dems. IV, 2, 15.

[2]) S. Kock, Aristophanes u. die Götter des Volksglaubens S. 81.

[3]) Xen. Mem. IV, 4, 19.

[4]) Welcker a. a. O. S. 633 f.

[5]) So bei Hippias. Xen. a. a. O.

[6]) Plat. Ges. X, 889D.

[7]) Xen. Mem. I, 4, 4 f.

Digitized by Google

Analogieschluss von dem Mikrokosmus des Menschen, der durch Verstand geleitet wird, auf das gleiche Verhältniss im Makrokosmus des grossen Ganzen [1]). Dadurch aber ergiebt sich ihm der Glaube an das Göttliche als eine logische Nothwendigkeit und erhält somit eine festere Begründung, als sie die Tradition zu gewähren vermochte. Daraus leitete er ferner die Ueberzeugung ab, dass die Götter nicht ausser Beziehung zu dem Gange der Welt und der menschlichen Ereignisse stünden, vielmehr allmächtig und allwissend seien [2]). Er wirkte somit nicht nur dem Atheismus und Skeptizismus, sondern auch besonders dem Indifferentismus in Bezug auf das Göttliche entgegen. Bei den Sophisten war der Götterglaube Anbequemung an die überlieferte Ansicht, bei Sokrates ein nothwendiges Ergebniss des Denkens. Für die sophistische Ethik war er ein ziemlich unwesentliches Accidens, für Sokrates ein massgebender Faktor in Bezug auf sittliches Handeln. Es ist für unsern Gegenstand besonders bezeichnend, dass der im Ganzen dürftigen Ausbeute gegenüber, welche die Sophistik über diesen Punkt gewährt, sich bei Sokrates über das Verhältniss des Menschen zu den Göttern ein fast noch reichlicheres Material von einzelnen Bestimmungen und Ansichten aufweisen lässt [3]), als von seinen ethischen Sentenzen.

3.

Am auffallendsten und am meisten in die Augen springend muss der Unterschied zwischen Sokrates und den Sophisten in ihrem äusseren Auftreten und allen Aeusserlichkeiten der Methode gewesen sein und kann sich dem athenischen Volke nach dieser Seite unmöglich verborgen

---

[1]) Xen. a. a. O. 17. Vgl. Plat. Phileb. p. 28 f. Volkmann a. a. O. S. 23: „Das ist der einzige Punkt, an dem Sokrates nach dem merkwürdig übereinstimmenden Zeugniss seiner beiden Darsteller sich zu einer kosmologischen Idee erhebt und die blosse Ethik überschreitet, wie es schon das Alterthum anerkannt hat (Diog. L. II, 45)."

[2]) Xen. Mem. I, 4, 19 u. a.

[3]) S. Zeller a. a. O. II, 1. S. 115 ff. Volkmann S. 23 f.

Digitized by Google

haben. Die Sophisten waren oder wurden reich, Sokrates blieb arm; jene nahmen Honorar und hatten wohlhabende Schüler, dieser gab seine ethischen Anregungen gesprächsweise, ohne Rücksicht auf Bezahlung, wenn er auch wohl von seinen Freunden das Nöthigste annahm [1]). Die Sophisten hielten ausgedehnte kunstvolle Vorträge, Sokrates blieb (wenigstens im Verkehr nach aussen) bei dem schlichten Gespräch, ausgehend von den gewöhnlichsten Gegenständen und Verhältnissen. Die Sophisten reisten und brachten überall ihre Gelehrsamkeit in Prunkreden an, Sokrates kam nicht aus seiner Vaterstadt hinaus, ausser im Kriege.

Wenn ihn trotzdem Aristophanes als den Hauptvertreter der Sophistik auf die Bühne brachte, und wir daraus schliessen, dass er auch dem athenischen Volke als solcher gegolten haben muss, so ist zunächst hierbei in Erwägung zu ziehen, dass damals in Athen jeder der nicht sich von anderen dadurch unterschied, dass er reich war und im Müssiggange oder den Staatsgeschäften lebte oder Handel und Gewerbe trieb, sondern seinen Beruf in einer allgemeinen Lehrthätigkeit fand, die über den Elementarunterricht hinausging, von den Leuten aus dem Volke unter die Klasse der „Sophisten" gerechnet wurde. Und darin stimmte allerdings Sokrates durchaus mit den Sophisten überein, dass sein Lebensberuf in der Abwendung von der Praxis des Geschäfts- und Staatslebens und im Aufgehen in der theoretischen Lehrthätigkeit bestand [2]). Und zwar war er unter derjenigen Klasse von Menschen, welche diese Eigenthümlichkeit hatte, dem athenischen Volke der bekannteste. Seine unterscheidenden Eigenthümlichkeiten mochten daneben weniger hervortreten, und somit Sokrates in der Zeit des peloponnesischen Krieges

---

[1]) Plat. Euthyphr. 3 D. Apol. 31 D. 33 A f.: εἰ δέ τίς μου λέγοντος — ἐπιθυμεῖ ἀκούειν — οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνων διαλέγομαι, μὴ λαμβάνων δ' οὔ, ἀλλ' ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν. Vgl. Welcker a. a. O. S. 36, Anm. 104. Grasberger, Erziehung u. Unterricht im klass. Alterthum II, S. 177. Sidgwick im Journal of Philology IV, S. 303.

[2]) Vgl. a. Diehl a. a. O. S. 258 Anm.

Digitized by Google

als einer der hervorragendsten „Sophisten" dem athenischen Volke bekannt sein, wie ihn denn noch nach seinem Tode selbst der Redner Aeschines (I, 173) als einen solchen bezeichnete. Insbesondere mag die Gewohnheit des Sokrates, andere durch Fragen ad absurdum zu führen, ihn in den Augen der Menge mit den Sophisten in eine Reihe gestellt haben. Denn diese Methode erschien derselben ebenso als sophistisches Kunststück, wie die Weise namentlich der schlechteren Sophisten, andere gelegentlich durch eristische Spitzfindigkeiten zu verblüffen[1]). Auch galt er den Leuten im Allgemeinen ebenso gut wie die andern Sophisten als ein δεινὸς λέγειν[2]). In Betracht zu ziehen ist auch der Umstand, dass Sokrates mit den Sophisten im äussern Verkehr jedenfalls auf ganz leidlichem Fusse stand. Die platonischen Dialoge selbst, und besonders die Apologie bezeugen (von Xenophon abgesehen) einen frühen, häufigen und dauernden Verkehr desselben mit den Häuptern der Sophistik[3]) und selbst mit untergeordneten Grössen wie Euenus von Parus (Phaed. 60 D).

Was Aristophanes zu seiner Polemik gegen die Philosophen und Sophisten überhaupt bewog, ist von andrer Seite bereits hinlänglich beleuchtet worden[4]); dass gerade Sokrates als Vertreter der Sophistik herausgegriffen wurde, lag eben daran dass er dem Volke unter dieser Klasse der bekannteste war. Die älteren bedeutenden Sophisten, wie Protagoras, Gorgias, Prodicus waren der grossen Masse des athenischen Publikums doch nicht ausreichend bekannt und boten nicht genug hervorstechende Eigenthümlichkeiten, da sie sich in ihrem Auftreten nach der Art und Weise der

---

[1]) So kann ihm bei Plato selbst ein Thrasymachus sagen: μὴ δὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων Staat I, 336 C; vgl. ebd. 338 D: βδελυρὸς γὰρ εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ταύτῃ ὑπολαμβάνεις, ᾗ ἂν κακουργήσεις μάλιστα τὸν λόγον. Ebd. 340 D: σοφάντης γὰρ εἶ, ὦ Σώκρ., ἐν τοῖς λόγοις.

[2]) S. Plat. Apol. 17 B.

[3]) S. Alberti, Sokrates S. 23.

[4]) Vgl. u. a. Kock a. a. O. S. 76 f. 91 f. Peters, De Socrate qui est in Atticorum comoedia S. 8 f.

Digitized by Google

gebildeten Stände richteten. Allenfalls hätte des Hippias Eitelkeit lächerlich gemacht werden können und auch manche der weniger bedeutenden Sophisten mochten verschiedene charakteristische Seiten als Angriffspunkte darbieten. Zu gelegentlichen Ausfällen wurde auch dergleichen ausgebeutet; um aber einer Karikatur dieser ganzen Richtung zu einem durchschlagenden Erfolge zu verhelfen, dazu brauchte der Komödiendichter eine Persönlichkeit von der Popularität des Sokrates, um so mehr als dieser schon seinem ganzen Aeussern nach besonders geeignet erschien, als eine Art Pedant der Philosophie oder der Sophistik persifflirt zu werden. Und dass man gerade dem Sokrates Seltsamkeiten des Wesens und Benehmens in Menge aufweisen konnte, zeigt schon die Rede des Alkibiades in Plato's Gastmahl (215 A). Auch scheint sich, wie überall wo eine das gewöhnliche Treiben negirende Persönlichkeit eben inmitten dieses Treibens auftritt, auch an Sokrates schon früh mancherlei hämische Nachrede angeheftet zu haben, die sein theoretischer Betrachtung gewidmetes Streben lächerlich zu machen suchte, indem sie ihm Dinge zuschrieb, an die er nicht dachte [1]).

2. Obgleich es nach alledem recht wohl begreiflich erscheint, dass Sokrates im Allgemeinen mit zu den Sophisten gerechnet werden konnte, so musste doch andrerseits auch in Betreff der Aussenseite seines Wirkens der Unterschied von der sophistischen Art für jeden, der ihn sehen wollte, deutlich genug hervortreten.

Verschieden ist bei beiden schon der Impuls des öffentlichen Auftretens. Indem Sokrates darauf ausging, Definitionen zunächst auf ethischem Gebiete aufzustellen und darauf eine neue Methode der Erkenntniss zu gründen, hatte er ein philosophisches Prinzip gefunden,

---

[1]) Nach der Darstellung von Plat. Apol. 18 B f. galt er der Menge, schon bevor ihn Aristophanes auf die Bühne brachte, als μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἀνεζητηκὼς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.

Digitized by Google

welches sich nicht nur theoretisch wenigen Auserwählten als Keim einer neuen Philosophie einpflanzen liess, sondern nach Mittheilung in alle Kreise des Lebens aus sich selbst heraus hindrängte. Es war eine Methode des Philosophirens, die jeden Einzelnen unmittelbar anging, ja die, um wirksam zu werden, das Hinaustreten unter die Menge geradezu forderte, und lediglich darum trat Sokrates damit auf den Markt und die Gassen. Die Sophisten aber traten öffentlich auf, weil sie in sich die Kraft fühlten, sich als geistreiche Leute zu zeigen und damit Geld und Lob zu verdienen. Hatten sie sich auch wohl im Anfang ihrer eigenen Ausbildung mit Philosophie abgegeben, so hatten sie sich doch später mehr und mehr der Rhetorik zugewendet; sie traten in der Regel wohl erst dann öffentlich auf, wenn ihre philosophischen Bestrebungen als Vorstudien hinter ihnen lagen, während Sokrates gerade mit diesen Interessen nicht nur niemals zu Ende kam, sondern seine darauf bezüglichen Studien im eigentlichsten Sinne des Wortes nicht blos vor, sondern mit und an dem Publikum machte.

3. Dem entsprechend waren auch die äusseren Mittel des Lehrens bei beiden verschieden. Sokrates pflegte das Gespräch, welches in Frage und Antwort den Andern in die Widersprüche, die dem gewöhnlichen Bewusstsein zu Grunde liegen, verwickelte und dadurch den Boden für philosophisches Denken ebnete. Die Sophisten bedienten sich längerer Reden, in welchen sie die Materien weniger nach dem Gesichtspunkte des begrifflichen Zusammenhanges, als vielmehr so ordneten, wie sie am besten geeignet waren, Ueberredung (πειθώ) zu bewirken. Wo sie sich auf den Dialog einliessen, suchten sie wenigstens oft die Art der Antwort vorzuschreiben [1]), damit der Andere nicht aus derjenigen Enge des Gedankenkreises, welche dem angestrebten Resultate der Unterredung günstig war, heraus kam. Eine allseitige begriffliche Erwägung des Gegenstandes konnte dabei natürlich nicht bestehen [2]). Ein drittes

[1]) Vgl. Plat. Prot. 335 A.

[2]) Bei Disputationen kam es den schlechteren Sophisten unter

Digitized by Google

Hilfsmittel war die Erklärung von Dichterstellen, wobei auch oft genug der Text nicht eigentlich ausgelegt sondern die voraufgenommene Ansicht, auf deren Begründung es ankam, hinein interpretirt werden mochte, und wobei es ihnen zu Statten kam, wenn ein einzelner Ausdruck nach der Subjektivität der Erklärer verschiedene Auslegungen zuliess [1]). Von der sokratischen Methode des Unterrichts unterschied sich die sophistische [2]) zu ihrem Nachtheile durch die Voreiligkeit ihrer Schlüsse, die gezogen wurden, ehe der in Rede stehende Begriff gehörig definirt und in seinem Verhältnisse zu verwandten Begriffen näher bestimmt war, ferner durch unzweckmässige Fragestellung, sofern diese bei ihnen leicht vom Wesen der Sache abführte, weil sie nicht geübt waren, ihre Fragen gemäss der Partition des Allgemeinbegriffs einzurichten [3]). Die Berechtigung der wissenschaftlichen Methode des Sokrates dagegen vermochten sie nicht zu würdigen [4]) und nahmen wohl besonders an seinem induktiven Verfahren Anstoss, da namentlich die weniger philosophischen Köpfe unter ihnen oft nicht einsahen, dass die zur Abgrenzung des Begriffs herangezogenen konkreten Beispiele nur Mittel zum Zweck seien [5]). Ebenso wenig würdigten sie sein Dringen auf scharfe Definitionen; es kam ihnen wie unnütze Wortklauberei vor, da sie nicht sahen,

---

allen Umständen darauf an, den Mitunterredner wenigstens in den Augen der Zuhörer zu widerlegen und sie waren dabei in Bezug auf die Mittel nicht sehr wählerisch; es genügte ihnen z. B. schon, wenn der Gegner, anstatt überzeugt zu sein, sich durch seine Antworten lächerlich machte. Vgl. Hipp. maj. 289 E: τὸ γὰρ ὀρθῶς λεγόμενον ἀνάγκη αὐτῷ ἀποδέχεσθαι ἢ μὴ ἀποδεχομένῳ καταγελάστῳ εἶναι. Euthydem. 275 D f.

[1]) Vgl. Plat. Prot. 341 f.

[2]) Nach den verschiedenen platon. Darstellungen, bes. im Gorgias.

[3]) Also z. B. nur eine Frage stellten, wo zwei am Platze waren (Plat. Gorg. Kap. 21).

[4]) S. oben S. 20. Plat. Gorg. 489 C f.

[5]) „Von Speisen sprichst du, Getränken, Aerzten und dummem Zeug. Davon rede ich nicht." Kallikles bei Plat. Gorg. 490 C, ebd. 491 A. 497 B. Hipp. maj. 288 D, 290 E, Stellen, in denen dann die sokratische Ironie sich in ihrer ganzen Wirksamkeit zeigt.

Digitized by Google

dass dass Fehlgreifen im Ausdruck oft auf einem Fehlgreifen in der begrifflichen Einsicht beruhte [1]).

---

[1]) „Schämst du dich nicht, so alt du bist, auf Worte Jagd zu machen und, wenn jemand im Ausdrucke fehl greift, einen grossen Fund daraus zu machen?" Gorg. 489 C (Kallikles). Vgl. ebd. 495 D. Vgl. auch Staat. I, 336 C f. (Thrasymachus): Τί σὺ ηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὁποκατακλινόμενοι ὁμῖν αὐτοῖς; — καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς, ὅτι τὸ δέον ἐστὶ μηδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μηδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν — ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς· ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι, ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς. — Ueber die Berechtigung, die wir haben, aus Plato's Darstellung, obgleich sie die eines Gegners ist, Beiträge zu einer objektiven Schilderung von Wesen und Manieren der Sophistik zu entnehmen vgl. Ziegler, Gesch. d. Ethik I, S. 43. Sidgwick's Ausführungen im Journal of Philol. IV, S. 298 ff., welche die Grote'sche Ansicht auf die Spitze treiben, kann wenigstens so viel eingeräumt werden, dass die jüngeren Sophisten für ihre Eristik manches aus der sokratischen Art des Disputirens gelernt und in ihrer Weise verwerthet haben mögen.

Digitized by Google

II.

Plato's Lehre von der Materie.

Der Begriff der Materie gehört allem Anschein nach nicht zu den frühesten Problemen von Plato's Denken; vielmehr weist alles was wir über seinen Bildungsgang und die ersten Antriebe seines Philosophirens wissen, darauf hin, dass es ihm, als er aus Sokrates' Schule kam, zunächst nicht um die Begründung eines Prinzips der erscheinenden Vielheit, als vielmehr, eben dieser unmittelbar gegebenen Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit gegenüber, um den Nachweis der Einheitlichkeit des wahrhaft Seienden zu thun sein konnte. Als Ausgangspunkte seiner selbständigen Spekulation stand ihm zufolge seiner von den Vorgängern erworbenen philosophischen Einsicht von vornherein fest, dass in der erscheinenden Wirklichkeit das absolute Werden herrsche und feste Erkenntniss innerhalb ihres Bereichs nicht zu gewinnen sei [1]); ferner dass alle mechanische Naturerklärung und somit auch der Begriff einer wirkenden Ursächlichkeit sich unzulänglich erweise, soweit die letztere nur der Erklärung des mechanischen Entstehens und der äusseren Naturnothwendigkeit ohne Einblick in die organische Zweckmässigkeit diene [2]). Der Natur gegenüber war ihm aber von Anfang an ausserdem der Gedanke massgebend, dass es ausser

[1]) Staat V, 479 B ff. Phaed. 102 D. Tim. 27 D f. Vgl. Arist. Met. I, 6 z. A.

[2]) Phaed. 97 C f. εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτὸ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἔστιν ἢ εἶναι ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν, ebd. 98 C f.

Digitized by Google

den Objekten der Wahrnehmung noch solche einer höheren Art der Erkenntniss gebe, deren intellektuelle Erfassung ein Wissen von dem in allem Wechsel Beharrenden und der hinter den Erscheinungen liegenden Wahrheit begründe [1]), und von besonderem Gewicht war endlich für ihn der Gedanke des Anaxagoras gewesen, dass der Geist es sei, welcher als der wahrhaft zureichende Grund der Wirklichkeit sich erweise [2]). Eine Spekulation, welche die angegebenen Ansichten als Grundvoraussetzungen und hauptsächlich bestimmende Faktoren hatte, musste nothwendig mehr in der Richtung des von den Eleaten und Pythagoreern Angebahnten sich bewegen, als den Spuren der Ionier, der Atomisten oder des Empedokles folgen, womit von selbst gesagt ist, dass das Problem der Materie für den Anfang wenigstens gegen das der Ideen in den Schatten trat.

Die Voraussetzungen, auf welchen die Ideenlehre ruht, lassen sich gegenüber den skeptischen Argumenten der Sophistik in die beiden Sätze zusammenfassen: Was ist, muss erkennbar sein [3]), und: Was erkannt wird, muss sein [4]) — von welchem aus die Beweisführung in Plato's Sinne etwa folgendermassen weiterschreitet: Es liegt im Begriffe der Erkenntniss, jede Art von Nichtkenntniss von sich auszuschliessen [5]). Nun bietet das Werdende oder Erscheinende seiner Qualität nach neben Seiendem, d. h. Erkennbarem zugleich Nichtseiendes d. h. Unerkennbares, (sofern das qualitativ Veränderliche das Nochnichtsein und Nichtmehrsein in sich aufnimmt); es kann somit das Werdende nicht Objekt der „Erkenntniss" im eigentlichen Sinne sein. Dagegen giebt es ein Gebiet des Erkennbaren, in welchem jene Eigen-

---

[1]) Staat V, 477 B. Phaedr. 247 D E.

[2]) Phaed. 97 C f.

[3]) Vgl. Tim. 27 E f. 52 A. Cratyl. 439 E f. Theaet. 186 A f.

[4]) Staat V, 476 E f. Vgl. Ar. Met. I, 9, 5 (Schwegler) den Beweis ἐκ τῶν ἐπιστημῶν u. Alex. Aphrod. z. d. St. Ribbing, genet. Darst. d. platon. Ideenlehre I, S. 184. Lpz. 1863.

[5]) Staat V, 477 A: Ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν ὂν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον.

Digitized by Google

thümlichkeit nicht stattfindet, nämlich das der allgemeinen Begriffe, die da existiren sowohl von den Einzeldingen als auch von den von ihnen ausgesagten Merkmalen. Diese Begriffe, sofern sie von einer Vielheit gleichnamiger veränderlicher Einzeldinge als das ihnen Gemeinsame abstrahirt sind, stellen sich dar als beharrliches Objekt der Erkenntniss und sind, da es ihnen gegenüber keine auch nur vorübergehende Nichtkenntniss giebt, Objekte der wahren Erkenntniss, mithin (da es keine Erkenntniss giebt ohne ein Was das erkannt wird), das wirklich Seiende. Vermittelst eines intellektuellen Aktes wird somit die an einer Vielheit von Dingen als das Gleiche erscheinende eigenthümliche Beschaffenheit im reinen Denken ergriffen und als die für sich und selbständig existirende absolute Qualität gesetzt, die von der konkreten Vielheit ihrer Erscheinungsformen unabhängig ist. Der auf diese Weise gewonnene logische Begriff kann daher nicht etwa als lediglich subjektiv angesehen werden; vielmehr muss er, analog der Thatsache, dass das Objekt der Wahrnehmung dieser selbst gegenüber tritt, als der Erkenntniss, welche ihn erfasst, objektiv gegenüberstehend betrachtet werden [1]). Er repräsentirt sonach ein von dem Inhalte des gemeinen sinnlichen Bewusstseins ganz verschiedenes Objekt der intellektuellen Erkenntniss, ein „Ding" im Sinne einer höheren Erkenntnissweise (der ἐπιστήμη), ein Ding, dem Stetigkeit ohne Veränderlichkeit, Einheitlichkeit ohne Vielheit zukommt. Dem logisch als Begriff Gedachten muss die Idee als ein reales Objekt, als ein Seiendes in objektiver Wirklichkeit entsprechen, weil, was nicht ist, auch nicht gedacht werden könne.

Da hiernach die Ideen als das Seiende im eigentlichen Sinne nur dadurch gewonnen werden, dass sich im Begriffe aus der im Werden bestehenden gegebenen Vielheit ein Einheitliches abstrahiren lässt, so ist der Gegensatz von Werden und Sein für Plato das Korrelat des Verhältnisses der Vielheit zur Einheit.

---

[1]) Vgl. Gesetze X, 7, 895 D: Ἆρ' οὐκ ἂν ἐθέλοις περὶ ἑκάστου τρία νοεῖν; ἓν μὲν τὴν οὐσίαν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ ὄνομα.

Digitized by Google

Jenes logische Verfahren nun, welches in der Abstraktion von dem erscheinenden Vielfachen die Idee als absolut gesetzte einheitliche Qualität ergab, hatte zwar seinen Zweck insofern erfüllt, als dadurch jede einzelne Idee ihrer gleichnamigen erscheinenden Vielheit als das Einheitliche gegenüberstand, und als ausserdem die qualitative und quantitative Veränderlichkeit vom Gebiet des wahren Erkennens ausgeschlossen war. Allein die Vielheitlichkeit selbst war dadurch weder erklärt noch beseitigt worden. Vielmehr, indem jenes Verfahren eine unbestimmte Menge von Ideen ergab, hatte das Gebiet des κατ' ἐξοχήν Einheitlichen sich selbst als eine Vielheit dargestellt. Dasjenige wovor sich Plato gleichsam in das Reich der Ideen geflüchtet hatte, nämlich Vielheit und Mannigfaltigkeit, standen nun auch in diesem Gebiete dem Prinzipe des Einheitlichen gegenüber. Und nicht blos die Summe der einzelnen Ideen als solche zeigte sich wieder im Lichte der Vielheit: der einzelne Begriff selbst konnte, sofern er andere unter sich geordnet enthielt, seine Einheitlichkeit nicht behaupten. Zwar entstand auf Grund dessen die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Ideen unter höhere und höchste Einheiten zu ordnen, aber selbst dieses Aufsteigen zur höchsten Einheit war doch nur in und mit der Thatsache gesetzt, dass von Haus aus im Gebiet der Ideen die Vielheitlichkeit angetroffen wurde. So war das Problem der Vielheit, das einer Lösung bedurfte, bei Plato zunächst nur aus einem Erkenntnissgebiet in das andere höhere zurückgeschoben und trat in dem höchsten mit verstärkter Bedeutung auf: In dem Gebiete der Abbilder von Erscheinungen (der Objekte der εἰκασία [1]) hatten die Schatten und Spiegelbilder der sinnlichen Dinge ihre Einheit an dem Objekt, dessen vervielfältigte Abbildungen sie waren; in der Sphäre der Erscheinungen (Sinnendinge) selbst standen der Idee ihre mannigfaltigen Abbilder (die Objekte der δόξα und αἰσθησις) gegenüber; in der Ideenwelt wiederholten die Begriffe in ihrer Neben-, Ueber- und Unterordnung diese Gegenüberstellung der Einheit gegen die Vielheit. Es konnte

[1]) Staat VI, 20, 510 A. 511 E.

Digitized by Google

Plato nicht entgehen, dass hierdurch die Nothwendigkeit angedeutet wurde, das Verhältniss der Ideen der Einheit und Vielheit als solches auf seine letzten Gründe zurückzuführen und dadurch seiner Dialektik die erforderliche reale Unterlage zu schaffen. Sobald das Prinzip der Ideenlehre als metaphysisches Zentrum seiner philosophischen Anschauungen feststand, sah er sich vor die Aufgabe gestellt, die Thatsache der Vielheit überhaupt zu motiviren. Konnte nun der Grund der Einheitlichkeit schliesslich in der göttlichen Natur der Idee des Guten gesucht werden, so musste Plato diesem Prinzipe gegenüber auch den metaphysisch-logischen Grund der Vielheitlichkeit, welche in der Ideenwelt, wie in der Sinnenwelt auftritt, zu ergründen sich bestreben und dessen Verhältniss zu dem Prinzipe der Einheitlichkeit zu bestimmen suchen.

Den Begriff und Namen der Materie in dem seit Aristoteles gebräuchlichen Sinne dieses Wortes kennt Plato noch nicht. Was wir bei ihm als den Versuch bezeichnen, die Materie zu bestimmen, ist das Forschen nach jenem (zunächst inhaltlich völlig unbestimmten) Grunde der Vielheitlichkeit und der aus ihr sich ergebenden Veränderung. Diesem als dem Analogon der Materie müssen wir in seinen verschiedenartigen, jedoch nicht generisch verschiedenen Ausgestaltungen bei ihm nachgehen und die mehrfache Weise zu bestimmen suchen, wie seine Gegensätzlichkeit gegen das ideelle Prinzip aufgefasst wird. Das Verhältniss des Gegensatzes zwischen Einheit und Vielheit ist in Bezug auf die Objekte der Erkenntniss zunächst eine formale Bestimmung, welche inhaltlich in verschiedener Weise determinirt werden kann; je nachdem die Einheit als logisches oder als metaphysisches oder als physisches (naturphilosophisches) Prinzip aufgefasst wird, muss sich der Inhalt ihres Entgegengesetzten demgemäss modifiziren. Es gilt somit, an der Hand der platonischen Dialoge und der Berichte des Aristoteles die verschiedenen inhaltlichen Bestimmungen aufzusuchen, in welche der angegebene Gegensatz zur Idee je nach seiner logischen, metaphysischen und naturphilosophischen Bedeutung eingeht. Diese Unter-

Digitized by Google

suchung enthält zugleich die Beantwortung der Frage, ob und wie das Entgegengesetzte der Idee, ebenso wie diese selbst trotz ihrer verschiedenartigen Bedeutsamkeit ihrem Wesen nach nur eine ist, für die sich ergebenden verschiedenen Weisen der inhaltlichen Bestimmung eine gemeinsame begriffliche Unterlage besitzt.

1. Der logische Gegensatz.

Wer wie Plato das Prädikat des Seins für eine Welt übersinnlicher Realitäten in Anspruch nahm, dessen Spekulation musste vor allem Andern sich über den Gegensatz des Seienden, das absolute oder relative Nichtseiende, zu orientiren suchen, um hiernach das Verhältniss des Werdenden, der Erscheinungswelt, zu dem eigentlichen Seienden zu bestimmen. Derjenige unter Plato's Vorgängern, dem er selbst in der Bestimmung des Begriffs des Seienden (als des Einheitlichen) am nächsten kam, nämlich Parmenides, hatte in Bezug auf den Gegensatz des ὄν daraus dass dieses das ἕν sein sollte, die Konsequenz gezogen, dass alles wovon sich Vielheit zeige, mithin die Sinnendinge, mit dem μὴ ὄν zusammenfalle. Plato selbst mochte in Folge einer Nachwirkung des Hylozoismus die Erscheinungswelt nicht als das absolut Nichtseiende betrachten und wollte dieselbe, die somit weder mit der Seite des ὄν, noch mit der des μὴ ὄν zusammenfiel, als eine „Mischung" aus Seiendem und Nichtseiendem angesehen wissen [1]). Dasjenige μὴ ὄν aber, welches ein mitwirkender Faktor in der Konstituirung der Erscheinungswelt war, konnte von vornherein nicht als das aller Bestimmung und Beziehung bare leere Nichtsein gefasst, es musste vielmehr die Art seiner Gegensätzlichkeit gegen das ὄν näher bestimmt werden. Indem nun Plato für seinen allgemeinsten Gegensatz auf die Seite des ὄν als Inhalt die abstrakten Begriffe stellte und die Erscheinungswelt, wenn auch nicht als das Seiende, so doch wenigstens nicht als das Nichtseiende betrachtete, blieb ihm für die Seite des μὴ ὄν

[1]) Staat V, 477 A f. Phileb. 23 C f.

Digitized by Google

keine andere positive Bestimmung übrig. Er begnügt sich daher in der Schrift vom Staate (V, 20), wo er zu der angegebenen objektiven Gegensätzlichkeit ihre subjektiven Korrelate, nämlich die entsprechenden Erkenntnissarten aufsucht, das μὴ ὄν als das Unerkennbare (ἄγνωστον) zu bezeichnen.

Aber der Begriff des μὴ ὄν war schon vor Plato unter andern von Gorgias einer dialektischen Beleuchtung unterzogen worden, welche dazu nöthigte, objektive Bestimmungen über die Gegensätzlichkeit des ὄν und μὴ ὄν aufzusuchen, um auch nur den Begriff des Seienden als des Realen behaupten zu können. Es war der noch ungeübten Logik schwer geworden, sich gegen folgende Argumentation des Gorgias zu wehren:

„Wenn das Nichtsein Nichtsein ist, so ist um nichts „weniger das Nichtseiende als das Seiende. Denn das μὴ ὄν „ist μὴ ὄν und das ὄν ist ὄν, so dass es auf dasselbe hinaus„kommt, ob man den Dingen Sein oder Nichtsein zuschreibt, „(ὥστε οὐδὲν μᾶλλον ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα). Wenn „jedoch das Nichtsein ist, so ist das Sein nicht dessen Ent„gegengesetztes (ἀντικείμενον). Denn wenn das Nichtsein „ist, so ergiebt sich, dass das Sein nicht sei." Hieraus wird dann von dem Sophisten weiter geschlossen, dass sowohl wenn εἶναι und μὴ εἶναι identisch als auch wenn sie nicht identisch genommen werden, nichts sei [1]).

Diese Beweisführung, durch welche dem Begriffe des Seienden der Anspruch auf Realität abgesprochen wurde, beruht logisch darauf dass für Gorgias hinsichtlich jedes Urtheils die kopulative Bedeutung des „ist" mit der existentialen zusammenfiel. Unter dieser Voraussetzung musste ihm auch das οὐκ ἔστι überall wo es auftrat das Anzeichen davon werden, dass damit das Reale als solches negirt sei. Um dieses Vorurtheil zu zerstören, hatte Plato erst nachzuweisen, dass die negative Form der Kopula zunächst nur angebe, was in einem gegebenen Begriffe nicht mit als Merkmal gedacht werden dürfe oder welche anderen Begriffe als von dem Subjekt verschiedene zu betrachten

[1]) (Ar.) de Zen. etc. 5, 979a 25f.

Digitized by Google

seien, sowie dass diese Art des Nichtseins durchaus verschieden sei von jener, in der es die Aufhebung des Begriffs als solchen bezeichne.

Das Argument des Gorgias hatte seine Spitze augenscheinlich auch gegen die Behauptung des Parmenides gerichtet, „es sei nur das Seiende und das Nichtseiende sei gar nicht“ [1]). Man kann desshalb in ihm die (direkte oder indirekte [2]) Veranlassung jener Untersuchung des Dialogs über den Sophisten erkennen, in welcher die Art der Gegensätzlichkeit des Sein und Nichtsein mit Rücksicht auf Parmenides festgestellt wird.

In dem hierher gehörigen Theile des Sophisten (p. 235 ff.) werden zunächst die Schwierigkeiten entwickelt, in welche der Begriff des Nichtseienden führt, wenn er mit Parmenides lediglich als das Widerspiel aller Existenz gefasst wird. Schon der Begriff des Nichtseienden, sofern er überhaupt vorhanden ist, setzt voraus, dass das Nichtseiende irgendwie bezeichnet werde. Jenes absolute Nichtseiende aber könnte doch weder als eins noch als etwas bezeichnet werden, folglich wäre auch nicht einmal eine Beziehung desselben auf etwas möglich; „denn wer nicht einmal etwas sagt, der spricht gar nicht.“ Auch undenkbar ist das Nichtseiende in dem angegebenen Sinne. Denn alles Denkbare fällt unter den Begriff der Einzahl und der Mehrzahl, jenes Nichtseiende aber könnte man weder als eins noch als vieles bezeichnen oder denken. Auch bei konkreten Begriffsbestimmungen führt jener Begriff des Nichtseienden auf unlösbare Schwierigkeiten. So z. B. bei dem Begriffe des Abbildes, welches eben als Bild des Wirklichen nicht das Wirkliche selbst ist, somit (immer unter der Voraussetzung, dass Nichtsein = Nichtexistiren) zugleich ist und nicht ist u. a. m. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen „wird es nöthig sein, den Satz des Parmenides zu prüfen und das Bekenntniss zu erzwingen, dass das Nichtseiende in gewisser Beziehung sei und das Seiende in gewisser Weise nicht sei“ (242 D). Letzteres geschieht auf Grund zunächst der logischen Einsicht, dass die allgemeinen Begriffe nicht isolirt sind, sondern nach Inhalt und Umfang in gegenseitigen Beziehungen stehen. Wenn man

[1]) Parmen. fr. v. 47 f. Karst.

[2]) Vgl. K. F. Hermann, Geschichte und System der platon. Phil. S. 180.

Digitized by Google

gar keine Begriffe mit einander verbinden könnte, so gäbe es überhaupt keine Meinungen, weil diese nur durch Verbindung von Begriffen möglich sind. Man kann aber auch nicht alle Begriffe mit allen verbinden, weil dann auch unvereinbare Gegensätze identisch sein müssten (z. B. Ruhe und Bewegung). Es bleibt also nur übrig, dass sich einige Begriffe mit einigen verbinden lassen, wie ja z. B. die Buchstaben theilweise sich mit einander verbinden lassen, theilweise nicht. Wie nun die Grammatik die gegenseitige Verbindung der Laute feststellt, so bestimmt die Dialektik die zur Verbindung geeigneten Allgemeinbegriffe. Sie hat zu entscheiden, welche Begriffe sich von einander prädiziren lassen und welche nicht, und sucht über Umfang, Verzweigung und Möglichkeit dieser Gemeinschaft nähere Bestimmungen aufzustellen.

Als Hauptgattungsbegriffe gelten Sein, Ruhe und Bewegung. Von den beiden letzteren lässt sich das Sein aussagen (mit ihnen verbinden), nicht aber Ruhe und Bewegung von einander. („Die Bewegung ruht" u. s. w. wäre ein Widerspruch). Ferner ist jeder dieser drei Begriffe mit sich identisch (ταὐτόν) und von dem anderen verschieden (θάτερον); diese beiden Begriffe des Identischen (ταὐτόν) und Verschiedenen (θάτερον) aber sind als solche selbst wieder von jedem der vorigen verschieden, weil keiner von ihnen mit keinem einzelnen von jenen als eines und dasselbe betrachtet werden kann. Ruhe z. B. ist ein Anderes oder ein Identisches, nicht aber das Andere oder das Identische als solches, denn sonst wäre sie mit der Bewegung, die ja in derselben Weise an dem θάτερον und ταὐτόν Theil hat, identisch. Auch neben dem Sein ist das ταὐτόν ein selbständiger Begriff, denn es müssten Ruhe und Bewegung (die beide sind), wenn das Sein und das ταὐτόν dasselbe wären, auch ihrerseits identisch sein, was unmöglich ist. Auch das θάτερον ist nicht dasselbe mit dem p. 255 C.
Sein; denn das θάτερον (= Anderssein, Verschiedenheit) ist immer relativ, das Sein aber wird bald absolut, bald relativ gedacht. Was verschieden (ἕτερον) ist, ist dies nothwendig in Bezug auf ein Anderes. Sonach ist die Idee des ἕτερον in allen fünf Begriffen enthalten. Jeder von ihnen ist verschieden von den übrigen nicht durch seine Natur, sondern durch die Theilnahme an der Idee des ἕτερον. Sofern nun diese Theilnahme am θάτερον Ruhe wie Bewegung, ταὐτόν wie θάτερον jedes zu einem von dem Sein Verschiedenen macht, sind alle diese Begriffe ein

Digitized by Google

Nichtsein, sofern sie aber am Sein Theil nehmen, sind sie ein Sein. Es ist also jeder Begriff in soviel Beziehungen ein Nichtsein, als es
p. 257 B. von ihm verschiedene (andere) giebt. Wir verstehen also offenbar unter dem Nichtsein hier nicht das ἐναντίον des Sein (nicht ein ihm konträr Entgegengesetztes), sondern nur ein von dem Seienden Verschiedenes (ἕτερον μόνον — einen Gegensatz der kontradiktorischen
p. 258 D E. Opposition der Urteile[1]). Somit „ist nicht nur der Beweis geliefert, dass das „Nichtseiende ist, sondern auch, welcher Gattungsbegriff dasselbe in sich fasst. Denn in dem Nachweise, dass es die Idee des θάτερον gebe und sie sich in der Beziehung alles Seienden zu einander besondere, haben wir von dem Theile, welcher jedesmal den Gegensatz gegen das Seiende bildet, zu sagen gewagt: Dies gerade ist wirklich das Nichtseiende. — Also soll uns niemand entgegnen, wir hätten das Nichtseiende dargestellt und dann zu behaupten gewagt, es sei. Denn wir lassen es schon lange auf sich beruhen, ob ein ἐναντίον[2]) von ihm ist oder nicht, ob es Denkbarkeit besitzt oder ganz undenkbar ist." (Soph. 258 z. E.)

Das dialektische Ergebniss der angeführten Deduktionen im Sophisten ist nun für unsern Zweck folgendes: Mit der Setzung des Begriffes des μὴ ὄν wird nicht, wie u. a. Gorgias behauptet hatte, ein realer Gegensatz (ἐναντίον) des ὄν als mit diesem identisch gesetzt, sondern ein allen Begriffen eigenthümliches Merkmal, das Verschiedensein, als die (positive) Idee der Verschiedenheit (ἡ θατέρου φύσις) aufgestellt. Indem sich somit der Satz: „Das Nichtseiende ist" umsetzt in den andern: „Es ist (existirt) Verschiedenheit", ist jener eristischen Argumentation der Boden entzogen.

---

[1]) Nach der jetzigen formal-logischen Terminologie. Es stehen nämlich das allgemein verneinende Urtheil: „Das ὄν ist in keiner Beziehung ein μὴ ὄν" und das partikulär bejahende: „Das ὄν ist in mancher Beziehung ein μὴ ὄν" nach der Lehre von der Opposition der Urtheile (Drobisch, Logik, 3. A. § 73, Ueberweg, Logik, 3. A. S. 175) in der sogen. oppositio contradictoria. In dem ersten Urtheile ist das μὴ ὄν gleich dem des Parmenides, im letzteren gleich dem eben besprochenen θάτερον. Hingegen repräsentiren das ὄν und das parmenideische μὴ ὄν folgenden konträren Gegensatz der Urtheile:

„Das ὄν ist in jeder Beziehung ὄν";
„Das ὄν ist in keiner Beziehung μὴ ὄν".

[2]) Konträrer Gegensatz, in dem angegebenen Sinne.

Digitized by Google

Allerdings hätte Gorgias Recht, dass in dem Satze: „Das Nichtseiende ist" nach jener obigen Voraussetzung die Gegensätzlichkeit zwischen Sein und Nichtsein aufgehoben ist, aber er irrt eben, wenn er annimmt, das Nichtseiende, welches in diesem Satze Subjekt ist, sei jenes von dem Begriffe des ὄν absolut getrennte Glied des vollen Gegensatzes. Es ist vielmehr nur die mit der Vielheit der Begriffe von selbst gegebene gegenseitige Verschiedenheit (ἕτερον). Zugleich ist gegen die Eleaten nachgewiesen, dass und in welcher Weise mit dem εἶναι zugleich das μὴ εἶναι in der That als ein Reales gesetzt sei (als Idee der Verschiedenheit[1]). Ungelöst bleibt dabei die wichtige und für den Fortschritt der Spekulation sehr folgereiche Frage nach der Realität oder Nichtrealität jenes ἐναντίον des Seienden, welches ja auch Gorgias und Parmenides zunächst im Auge gehabt hatten. Seine Realität wird am Schlusse der ausgezogenen Deduktion weder unbedingt bejaht noch ebenso verneint. Das methodologische Prinzip der Ideenlehre, die Begriffe als real gedachte Objekte zu fassen und die an der Erörterung ihrer Verhältnisse zum Vorschein kommenden Vorstellungsformen als Verhältnisse des Realen anzusehen, geräth diesem Begriffe gegenüber in Verlegenheit. Einmal nämlich war für das platonische Denken das μὴ ὄν in der Bedeutung des ἐναντίον des ὄν jedenfalls eine statthafte Begriffsbestimmung, (so gut wie z. B. Ruhe gegenüber der Bewegung), und hätte somit sogar Anspruch gehabt, als Idee gesetzt zu werden. Nun konnte freilich andrerseits der absolute Gegensatz, die unbedingte Negation des Seienden nicht selbst als ein Seiendes im eigentlichen Sinne des Wortes (d. h. als Idee) gefasst werden, es konnte nicht in derselben Weise real sein wie die Ideen. Jedoch konnte ebenso wenig mit diesem μὴ ὄν ein absolut wesenloses Nichts bezeichnet sein (wie wohl Parmenides gewollt hatte), weil es (der obigen Er-

[1]) Freilich würden die Eleaten das Prädikat der Verschiedenheit in Folge der eigenthümlichen Art, wie sie die Einheit des Seienden auffassten, so wenig anerkannt haben, wie die Realität der Vielheit, deren unmittelbare Konsequenz die Verschiedenheit ist.

Digitized by Google

örterung zufolge) dann nicht einmal gedacht werden könnte. Ferner hatte Plato eine Stufenfolge der Objekte der Erkenntniss aufgestellt[1]) in der Reihe: Seiendes, Werdendes, Nichtseiendes, der als subjektives Korrelat die Reihe: Wissen, Meinen, Nichtwissen entsprach. Auch hierdurch war angezeigt, dass das μὴ ὄν nicht ein absolut Undenkbares sein konnte; es hätte ja sonst nicht einmal das von ihm gewusst werden können, dass ihm eine Stelle in der Abfolge der Erkenntnissobjekte gebühre; es hätte überhaupt keine Denkbestimmung (nicht einmal eine negative) von ihm geben können, also auch nicht die, dass es das ἐναντίον des ὄν und das Objekt des Nichtwissens (der ἄγνοια) sei.

Offenbar ein Begriff voll eigenthümlicher Schwierigkeiten! Ein Nichtseiendes als voller Gegensatz des Seienden, welches sich gleichwohl soweit geltend zu machen weiss, dass Denkbestimmungen über dasselbe (welches doch weder Idee noch Sinnending ist) vorhanden sind, ja welches als mitwirkender Faktor in der Welt des Werdenden auftritt, einfach auf Grund der Begriffsbestimmung, das Werdende sei nicht das eigentlich Seiende und müsse folglich mit einem Nichtseienden „vermischt" sein. Wir haben es hier zu thun mit dem Gegensatze aller Realität, der aber als solcher doch in und mit der Setzung des Realen seine Stellung und eine Art von objektiver Wirksamkeit behauptet.

Ein derartiges eigenthümliches μὴ ὄν war übrigens bis dahin keineswegs etwas Unerhörtes. Schon Demokrit hatte den Gegensatz der Atome, das Leere (oder Dünne) mit dem Nichtseienden identifizirt, letzteres als mitwirkenden Faktor bei der Weltbildung angesehen und in diesem Sinne den Satz aufgestellt: Das Seiende sei um nichts weniger als das Nichtseiende (μὴ μᾶλλον τὸ δὲν εἶναι, ἢ τὸ μηδέν[2]). Aehnlich verhielt es sich mit der Auffassung des Leeren bei den Pythagoreern[3]).

---

[1]) Staat V, 20 u. ö.

[2]) Plut. mor. p. 1109. Ar. Met. I, 4, 985 b 4.

[3]) S. Ar. phys. IV, 6, 213 b 22 u. dazu Prantl, Anm. 18. Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Phil. I, 3. A. § 32, 3.

Digitized by Google

Somit ergiebt sich schon aus jener Andeutung im Sophisten die Hinweisung, dass im Fortgange der Spekulation neben jenes relative ein absolutes ἕτερον als Gegensatz nicht einer Idee gegen eine andere, sondern als Gegensatz der Idee (des Realen) als solcher sich zu stellen im Begriffe ist. Wie dies logisch sich vollzieht, zeigt die Deduktion im Dialoge Parmenides. Der metaphysische Hintergrund seiner antinomischen Erörterungen liegt meines Erachtens in der ihnen allen gemeinsamen Tendenz, welche dahin geht, gegenüber der beziehungslos einheitlichen Fassung des Seienden ein derartiges seiendes Eins aufzustellen, welches aus seinem eigenen Begriffe heraus sich seinen Gegensatz (das „Andere") setzt. Erst indem jenes Eins sich[1]) als „Ur-Zweiheit" entwickelt, gewährt es die Möglichkeit nicht nur einer Kausalität, sondern der Erkennbarkeit überhaupt. Das ἕν, die allgemeinste Idee, könnte weder die Reihe der übrigen Begriffe aus sich entwickeln noch überhaupt gedacht werden, wenn nicht mit seinem Begriffe als des Seienden zugleich der des einheitlichen „Andern" (das im Parmenides nicht mehr als ἕτερον, sondern mit gutem Grunde pluralisch als τὰ ἄλλα auftritt) gesetzt wäre.

Setzt man nämlich die begriffliche Einheit (das ἕν, die Idee als solche) schlechthin exklusiv und ohne alle Beziehung, so zeigt sie sich als ohne Vielheit, ohne Theile, ohne Grenze und Gestalt, ohne Bewegung u. s. w., schliesslich auch ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; folglich war das ἕν nicht, wurde nicht, ist und wird nicht. Also ist es überhaupt nicht, auch nicht eins, es kommt ihm somit weder Name noch Wahrnehmung noch Wissenschaft noch Meinung zu. „So kann es sich mit dem ἕν wohl nicht verhalten" (132 A). Die Möglichkeit dialektischer Erkenntniss entsteht erst, wenn von dem Eins das Sein unterschieden und damit (wenn wir die Ausdrucksweise im Sophisten hier anwenden) mit dem ταὐτόν des Begriffs sein ἕτερον gesetzt wird. Alsdann ergeben sich begriffliche Bestimmungen (Eins, Sein, Anderes, Zahl, Ganzes u. s. f.), wodurch ein Erkennen des Seienden möglich wird. Die folgende Antinomie betrachtet den Gegensatz

Parmen. 137 C. ff.

[1]) Nach Prantl's Ausdruck (Uebersicht der griech.-röm. Phil. S. 85. Stuttg. 1854).

Digitized by Google

p. 157 B. f. des ἕν (τὰ ἄλλα) zuerst in Beziehung auf sein Entgegengesetztes, sodann ohne diese Beziehung. Das allgemeine Resultat ist dasselbe wie in der vorigen Antinomie: Die Aufhebung der Beziehung auf den begrifflichen Gegensatz hebt auch alle Prädikate auf, in denen die Erkenntniss des Begriffs sich darstellt, während mit dem Setzen dieser Beziehung sich in einer Reihe positiver und negativer Begriffe ein Feld
p. 160 B. ff. der Erkenntniss ausbreitet. Die beiden letzten Antinomien endlich behandeln den Begriff des Nichtseins und die aus ihm sowohl für das Eins als für „die Andern" sich ergebenden Bestimmungen. Das Nichtsein wird hierbei zweifach gefasst, nämlich erstens in dem Sinne der
p. 160 C. Verschiedenheit von dem Andern (= dem ἕτερον des Sophisten),
p. 163 C. zweitens in dem Sinne der vollständigen Abwesenheit des Seins (οὐσίας ἀπουσία). Im letzteren Falle ist das Ergebniss wiederum die absolute Unmöglichkeit der Erkenntniss, während aus der ersteren Fassung sich positive und negative Bestimmungen der obersten Begriffe entwickeln.

Als Resultat der Dialektik des Parmenides ergiebt sich für unsern Zweck sowohl eine Ergänzung als eine Erweiterung der aus dem Sophisten herausgezogenen Deduktionen. Das Eins und sein Gegensatz begrenzen sich gegenseitig in und mit der gemeinsamen Produzirung der einzelnen Begriffe. Das Nichtseiende des Sophisten erscheint im Parmenides als die Vielheit (τὰ ἄλλα) im Gegensatze zur Einheit, indem zugleich ausdrücklich das Nichtsein in dem Sinne von οὐσίας ἀπουσία von dem Gebiete der Erkenntniss ausgeschlossen wird. Fasst man nun die „Einheit" des Parmenides im Sinne der Einzelidee, so sind die ἄλλα die übrigen Ideen, deren jeder nach Anleitung des Sophisten ein Nichtsein = Verschiedensein zukommt. Das Resultat des Sophisten in Bezug auf das ταὐτόν und θάτερον erzeugt hiernach der Parmenides auf dem Wege der dialektischen Gegenbewegung der obersten begrifflichen Gegensätze der Einheit und Vielheit, aus deren gegenseitiger Beschränkung sich die übrigen Begriffe ergeben. Denn immer wird nachgewiesen, dass das Widerspiel der Erkenntniss sich herausstellt, sobald eines der gegensätzlichen Glieder ohne Beziehung auf das Andere gefasst wird. Die Grundlage der Dialektik bildet hiernach

Digitized by Google

dasjenige Eins, dem es wesentlich ist, Eins zugleich mit dem Andern zu sein, d. h. eine Vielheit von Einheiten.

Aber die Bedeutung des ἕν im Parmenides und somit auch die seines Gegensatzes reicht offenbar weiter. Der Begriff dieses ἕν kann als Ausdruck erscheinen sowohl für die Einzelidee im Gegensatze zu den andern Einzelideen, als auch für das Prinzip der Idee als solches im Gegensatze zu dem was Nicht-Idee ist. Es ist wohl nicht unabsichtlich, dass im Parmenides der Begriff des ἕν in dieser Weite der Bestimmung gelassen ist. Hierdurch wird nämlich der Begriff des Gegensatzes zur Einheit über das Resultat, wie es im Sophisten erreicht ist, hinausgeführt und jener andere (konträre) Gegensatz gegen das einheitlich Seiende, auf welchen dort nur hingedeutet war, ebenfalls dialektisch begründet. Sofern das Prinzip des Anderen im Parmenides in seinem Gegensatze gegen das ἕν zugleich die Bedeutung des Gegensatzes zur Idee als solcher erhält, kann es nicht selbst wieder in das Gebiet der Idee fallen, sondern muss sich als dasjenige ἕτερον darstellen, welches Nicht-Idee ist. So enthält die Gegensätzlichkeit des ἕν und der ἄλλα die Begründung der ausserhalb der Ideenwelt stehenden Vielheit, und das im Sophisten noch problematisch gelassene absolut Nichtseiende wird hier positiv als die der Einheit gegenüberstehende Vielheitlichkeit, als Gegensatz zur Idee als solcher bestimmt. Darum wird dieses Nicht-Ideelle, Vielheitliche im Parmenides auch bereits als Menge und Masse bezeichnet (p. 164 B f.) und rückt damit dem Begriffe der Materie von selbst näher.

2. Der metaphysische Gegensatz.

Die bisher erörterten logischen Deduktionen der Begriffsverhältnisse geben noch keine Antwort auf die Frage, wie das Sinnenfällige aus den Ideen abgeleitet wird. Nachdem die Ideenwelt vermittelst des Schlusses vom Werden auf das Sein und von den verschiedenen Erkenntnissstufen auf die jeder derselben entsprechenden Objekte gefunden ist, entsteht die Forderung, zu begründen, wie das Sein zum Werden

Digitized by Google

gekommen ist, wie die einheitliche Allgemeinheit sich zur Vielheit der ihr sinnlich entsprechenden Erscheinungen besondere. Die Antwort, dass die Sinnendinge durch Theilnahme (μέθεξις) an den Ideen oder durch die Anwesenheit (παρουσία [1]) oder Gemeinschaft (κοινωνία) der Ideen in ihrer Eigenthümlichkeit bestimmt sind, giebt nur den Ausdruck des Problems ohne die Lösung [2]). Denn da hiernach die Sinnendinge als Wirkungen der Ideen sich erweisen, so hat die Spekulation die Art der Kausalität, in welcher die Ideen wirken und überhaupt die Möglichkeit, dass sie in ein kausales Verhältniss zu den Sinnendingen treten und letzteren eine Art von Existenz verschaffen können, erst zu begründen.

Dieser Forderung gerecht zu werden versuchen diejenigen platonischen Dialoge, in denen an die Stelle der logischen Analyse der Begriffe ein synthetisches Verfahren tritt, wodurch das Verhältniss des Werdens zum Sein auf letzte metaphysische Prinzipien zurückgeführt wird. Letzteres geschieht durch Heranziehung der Grundanschauungen des Pythagoreismus hauptsächlich in den Ausführungen des Philebus und Timäus.

Von den verschiedenen Formen des kausalen Zusammenhanges kam die mechanische Ursächlichkeit, wie sie die Sinnendinge aufeinander ausüben, für Plato von vornherein gar nicht in Betracht. Bei der einmal angenommenen Transszendenz der Ideen konnte von einer mechanischen Wechselwirkung zwischen ihnen und den Erscheinungen von selbst nicht die Rede sein. Aber selbst bei der Erklärung der Eigenthümlichkeit der Erscheinungen hielt es Plato für unphilosophisch, die mechanische Kausalität einzuführen, indem bei der Frage nach dem Ursprunge einer bestimmten Qualität mit dem gegebenen Allgemeinbegriffe derselben die Frage

---

[1]) S. Teichmüller, aristotelische Forschungen III, S. 9 f. Halle 1873.

[2]) Phaed. 100 C: Φαίνεται γάρ μοι, εἴ τι ἔστιν ἄλλο καλόν, πλὴν αὐτὸ τὸ καλὸν οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ — οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη, in welchen letzteren Worten das Problem ausdrücklich offen gelassen wird.

Digitized by Google

nach der Endursache indizirt sei[1]); er will innerhalb der Erscheinungswelt die wirkenden Ursachen gegenüber der causa finalis nur als συναίτια gelten lassen[2]). Denn der Mechanismus vermöge doch niemals das Einwohnen des Begriffs in der Erscheinung zu erklären, so wenig wie die Muskeln, die mechanische Ursache des Gehens, die eigentliche Ursache desselben, nämlich das Gehenwollen zu einem bestimmten Zwecke, als Prinzip der Kausalität ersetzen können[3]).

Für das Verhältniss des Sinnlichen zu den Ideen gestaltete sich nach dieser Ansicht von der wahren Kausalität die Frage nun dahin, wie wohl die Ideen als Endursachen der Erscheinungen letztere zu erwirken vermögen, und eine Lösung des Problems in dieser Fassung bietet Plato in dem Philebus und Timäus. Es handelt sich um die Bestimmung der Art und Weise, wie die Sinnendinge durch die Ideen eine Art von Existenz erhalten, und zwar im Sinne einer objektiven Realität, obgleich eine solche nach der ursprünglichen Bedeutung der Ideenlehre ihnen abgesprochen werden musste. Nachdem nun Plato sich einmal auf den Gedanken eingelassen hatte, die Erscheinungen als etwas von den Ideen Erwirktes anzusehen und doch andrerseits den Grund ihrer nicht-ideellen Eigenthümlichkeiten (Unbeständigkeit und Veränderlichkeit) nicht aus der Natur der Ideen selbst ableiten wollte, war die Folgerung eines den Ideen selbst als reales Widerspiel der Einheitlichkeit gegenüber stehenden Grundes der Vielheitlichkeit und Veränderlichkeit unvermeidlich geworden. Die metaphysische Erörterung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit führt hiermit ebenfalls auf jenen realen Gegensatz des „wahren Seienden", den die

[1]) Phaed. 100 C f.

[2]) Tim. 46 C f.: ταῦτ' οὖν πάντ' ἔστι τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια ἀλλ' αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνόντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. Phaed. 99 B: — ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

[3]) Phaed. 99 A f.

Digitized by Google

logische Bearbeitung der begrifflichen Verhältnisse ergeben hatte: Das ursprünglich reale Seiende fordert um der Erscheinungen willen gleichsam ein ihm gegenüberstehendes reales Nichtseiendes. Wir haben dessen Beschaffenheit, sowie sein Verhältniss zur Kausalität der Ideen nach Anleitung der genannten Dialoge nun näher zu entwickeln.

Keiner der platonischen Dialoge hat die Frage nach der Vermittelung von Einheit und Vielheit, Idee und Erscheinung tiefer eindringend ergriffen als der Philebus. Seine methodische Anlage ist dieselbe wie in den meisten anderen Dialogen: ein Thema von wesentlich praktischer Bedeutung wird im Gegensatze gegen die angeblich oberflächliche und unkritische Weise der sophistischen oder rhetorischen Behandlung nach einer zuerst von Plato aufgestellten dialektischen Methode behandelt und in Zusammenhang mit der Ideenlehre gesetzt.

Phileb. p. 11 f. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage nach der Beschaffenheit des höchsten Gutes im Sinne eines menschlicher Eigenthümlichkeit entsprechenden seelischen Besitzthums (τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον p. 19 C). In diesem Sinne wird gefragt, ob Lust oder Erkenntniss oder ein aus beiden gemischtes und über ihnen stehendes Drittes als der gesuchte Inhalt des Glückes sich darstelle, und ob sonach dem blos hedonistischen oder dem blos theoretischen oder dem aus beiden „gemischten" Leben der Preis zuerkannt werden müsse. Um nun die Möglichkeit einer derartigen „Mischung" zu begründen, wird hervorgehoben, dass sowohl Lust als Erkenntniss, obgleich jedes seinem Begriffe nach Eins ist, sich doch in verschiedene
Phileb. p. 14 f. und entgegengesetzte Arten theilen. Die Untersuchung wird hiermit sofort unter Plato's höchsten und überall durchgreifenden Gesichtspunkt, den der Beziehung des Einen auf das Viele gestellt und dabei von vornherein die ganz äusserliche Auffassung dieses Gegensatzes, die denselben in die konkrete Vielheit der einzelnen Theile des Sinnen-
p. 15. dinges setzt, abgewiesen. Vielmehr soll darunter die in der Vielheit ihrer konkreten Abbilder immer noch in sich einheitliche Idee verstanden werden, und damit die Nothwendigkeit sich darstellen zu erklären, entweder wie die Idee als das einheitlich Beharrende und als das alles Werden und Vergehen Ausschliessende „hernach doch

Digitized by Google

wieder in dem Werdenden und Unendlichen entweder als zerstreut oder als vielheitlich geworden zu setzen sei", oder wie dieselbe ihren sinnlichen Abbildern gegenüber zu denken sei, ohne dass der Widerspruch entstehe, dass sie sich selbst als einheitliches Ganzes ausser sich selbst gesetzt habe und somit ein Eins zugleich in Einem und Vielen sei (p. 15 B: πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην. μετὰ δέ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἶθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς — ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι). Zur Lösung dieser Schwierigkeit werden nun die (pythagoreischen) Prinzipien der Grenze (πέρας) und des Unbegrenzten (ἄπειρον) herbeigezogen, welche den Dingen als konstituirende Elemente einwohnen (τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι — πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων), sofern sie eben „aus Einem und Vielen" sind. Eine wissenschaftliche Erkenntniss der konkreten Verhältnisse der Dinge ist daher nur auf Grund ihrer durch das gegenseitige Verhältniss jener Grundelemente bedingten Gliederung möglich. Wer z. B. Kenntniss der Lautlehre sucht, hat dieselbe noch nicht, weder wenn er den einheitlichen Begriff des Lautes (φωνή), noch wenn er die ungegliederte Vielheit der Einzellaute (στοιχεῖα, Buchstaben) kennt. Erst wenn er die qualitative Verschiedenheit der Laute und ihre hiernach sich bestimmende Eintheilung in Arten und Unterarten kennt, ist er ein γραμματικός. Die Vielheit der Einzellaute ist hier das ἄπειρον, in welches durch Bestimmung der Arten das πέρας hineingetragen wird, um die im Konkreten sich offenbarende Gliederung der Idee des Lautes (φωνή) darzustellen. Ebenso entsteht Kenntniss der Musik noch nicht durch die Kenntniss des Tones (ebenfalls φωνή genannt) und seines ἄπειρον, der sich nach Höhe, Mitte und Tiefe abstufenden Tonverschiedenheit, sondern durch Aufweisung der Begrenzung dieses ἄπειρον, die sich darstellt in Akkorden, Intervallen und dergl. Darum soll man, da dies so geordnet ist (τούτων οὕτω διακοσμημένων) überall mit der Setzung einer Idee anfangen (z. B. Laut). Hat man sie erfasst, so soll man zusehen, ob nicht ausser derselben zwei, drei oder eine andere Zahl sich darin finde (z. B. Vokale und Konsonanten) und ebenso soll man bei jeglichen Einem unter diesen verfahren (die Konsonanten etwa in mutae und liquidae theilen), bis man von dem ursprünglichen Eins nicht blos einsieht, dass es Eines, Vieles und Unendliches, sondern auch wie Vieles es sei, die

p. 16. p. 18. p. 16 D.

Digitized by Google

Gattung des Unbegrenzten aber an die ganze Menge nicht eher heranbringen, bis man die Zahl der Arten ganz durchschaut, welche zwischen dem Eins und dem Unbegrenzten (z. B. zwischen der Idee des Lautes und der unbestimmten Vielheit der Laute oder Buchstaben) liegt. Erst dann soll man die Einzelheiten der einzelnen Gliederungen als im ἄπειρον aufgehoben betrachten (τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾷν). Entsprechendes gilt von dem
p. 18. umgekehrten Wege: Wenn man von dem ἄπειρον ausgeht, muss man nicht sogleich auf das Eins, sondern auf eine Mehrheit übergeordneter Arten sein Augenmerk richten und von diesen allen ausgehend mit dem Eins endigen.

Die weiteren Erörterungen des Philebus gehen nun darauf aus, auch die gesuchte Idee des Glückes (ἀγαθόν) als einen solchen zwischen einem ἕν und einem ἄπειρον liegenden Komplex von Begriffen darzustellen, der sich dann zu dem ihm entsprechenden Leben wie die Seele zum Körper verhält (p. 64 B). Nach Massgabe der Stelle, welche Lust und Erkenntniss in demselben einnehmen, soll dann auch sich ergeben, welcher von beiden der höhere Werth zukomme. Wer aber der
p. 23 B. Vernunfterkenntniss (als Gut betrachtet) auch nur den zweiten Preis erkämpfen will, der bedarf ausser den bisherigen „noch anderer Pfeile".
ebd. CD. Letzteres sind nähere Bestimmungen über das ἄπειρον und πέρας. Man hat nämlich ausser diesen beiden Grundelementen des Seienden als „drittes" das aus beiden „Gemischte" anzusehen, und, um die Prinzipien vollständig aufzuführen, als „viertes" die „Ursache der Mischung" anzunehmen. Es ist nämlich

1[1]). das ἄπειρον überall da vorhanden, wo begrifflich keine bestimmte Grenze und gegenseitige Beschränkung zweier entgegengesetzter Glieder statuirt und der Grad der gegenseitigen Stärke qualitativ Entgegengesetzter nur als „mehr und weniger" (πλέον καὶ ἔλαττον) bestimmt wird[2]). Sobald eine „Grenze" hineinkommt, wird das unbestimmte Mehr und Weniger sich in einen bestimmten Grad

---

[1]) In der nachstehenden Interpretation der Prinzipien im Philebus vgl. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 262. Berl. 1874 und dazu Siebeck in: Zeitschr. f. Philosophie u. phil. Kritik. 1876. S. 272. Chiappelli, Della interpretazione panteistica di Platone S. 171. Flor. 1881.

[2]) Phileb. 24 D: Προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡςαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη. Es ist „das stets Progressive". Vgl. Peipers, Untersuchungen über d. System Plato's I, S. 356. Lpz. 1874.

Digitized by Google

der Qualität verwandeln und damit die Unbestimmtheit oder Un- p. 24.
begrenztheit entweichen und die bestimmte Grösse an ihre Stelle treten. Unter diese Gattung gehört alles was uns ein Mehr oder Minder (μᾶλλον καὶ ἧττον) zu sein scheint, was Bestimmungen wie „sehr, gering, zu sehr" u. dgl. aufnimmt.

2. Das πέρας ist der Gegensatz solcher graduellen Unbestimmtheit: Das Gleiche, Doppelte und überhaupt alles was ein Zahlenverhältniss p. 25 A B D.
zum andern und ein Massverhältniss ist, also das Prinzip der Gliederung nach bestimmten qualitativen und quantitativen Unterschieden, welche die Unbestimmtheit der Gegensätze zu Symmetrie und Einklang vereinigt, indem es eine Zahlbestimmung hineinbringt. Das πέρας ist sonach die auf (mathematischen, d. h.) Mass- und Zahlenverhältnissen beruhende formale Bestimmtheit der Dinge[1]).

3. Die Gattung des Dritten, aus beiden Gemischten, stellt sich p. 25 E.
dar als dasjenige was unter den Begriff des gewordenen Seins fällt, als γενέσεις τινάς, an welche sich alles Regelmässige, Harmonische und Schöne gebunden findet, z. B. Gesundheit, Kunst, Schönheit, Stärke, p. 26 C D.
Jahreszeiten, καὶ ἐν ψυχαῖς πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα. Es ist das Bestehende und besteht dadurch dass in ihm die Unbegrenztheit

---

[1]) Dass damit nicht die Idee bezeichnet ist (die vielmehr der folgenden vierten Gattung entspricht), s. S. 72 f. Vgl. G. Schneider, Die platonische Metaphysik S. 126 ff. Leipz. 1884. — Von einer gewissen Unklarheit ist allerdings der Begriff des πέρας im Philebus nicht frei zu sprechen. Er soll der Idee die Einwirkung auf die Materie erst ermöglichen, sofern das πέρας Zwischenglied zwischen beiden ist. Genau besehen ist es aber selbst schon Wirkung der Idee, bezw. des ἕν. Das Einwohnen des πέρας im ἄπειρον findet ohne diese überhaupt nicht statt. Innerhalb der Ideenwelt selbst vollends, wo es als die Thatsache der logischen Gliederung (s. o. S. 57 f.) auftritt, ist das πέρας ebensowohl von dem ἕν als der höchsten Idee unterschieden, wie auch mit ihr unmittelbar gesetzt; jenes, sofern die Idee nicht selbst ein Bestandtheil der Mischung, sondern lediglich die Ursache derselben, dieses, sofern sie doch eben als solche das „Grundmass" für alles abgeben soll. Daher kommt es jedenfalls, dass nicht nur neuere Ausleger (wie Teichmüller a. a. O. S. 256 ff.) die „Grenze" mit der Idee indentifiziren, sondern auch schon in den alten Berichten über die platonischen στοιχεῖα es öfter den Anschein hat, als sei das πέρας die Idee, bezw. das ἕν selbst. So namentlich in dem Berichte des Aristoteles bei Aristoxenus, Harmonische Fragmente p. 44 ed. Marqu.: καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν.

Digitized by Google

(Masslosigkeit) durch die Wirksamkeit des „Begrenzenden" aufgehoben (organische Gliederung hervorgerufen) ist. Es ist das gewordene Sein, dessen Komplex die (im Timäus dargestellte) sichtbare und fühlbare, durch Proportion (als πέρας) gegliederte Welt ausmacht.

4. Alles Gewordene, d. h. aus ἄπειρον und πέρας Gemischte muss eine Ursache der Mischung haben. Was diese sei, lässt der Philebus weniger deutlich hervortreten, doch erhält seine Darstellung voll-
Tim. p. 28. kommenes Licht aus der entsprechenden Ausführung des Timäus. Dort heisst es: „Alles Werdende (und zwar eben nur das Werdende) muss durch irgend eine Ursache werden. Soweit nun der Urheber (der einen Bestandtheil der mythischen Darstellung des Timäus bildende Demiurg) dabei auf dasjenige hinblickt, was immer dasselbe bleibt (d. h. auf die Idee) und sich einer Wesenheit aus diesem Gebiete als seines Musterbildes (παράδειγμα) bedient, um danach die Gestalt und Wirksamkeit eines Dinges hervorzubringen, wird es nothwendiger Weise vortrefflich gerathen, soweit er aber auf das Gewordene hinblickt und sich eines der Sphäre des Entstandenen angehörigen παράδειγμα
Tim. 28 f. bedient, insofern nicht vortrefflich. Die Welt nun ist von dem Demiurg gebildet, indem er nach dem Ewigen (ἀίδιον, nach dem Reiche der Ideen) blickte, (denn sie ist das Schönste von allem Entstandenen); sie ist nach dem Urbilde dessen entstanden, was der Vernunfterkenntniss erfassbar ist und beständig dasselbe bleibt." Bringt man an diese Darstellung des Timäus den Gedanken des Philebus heran, dass das Gewordene, d. h. aus πέρας und ἄπειρον Gemischte eine Ursache der Mischung (ein πάντα ταῦτα δημιουργοῦν 27 B) haben müsse, und dass mit dieser αἰτία der νοῦς verwandt und „beinahe derselben Gattung" sei[1]), so wird man nicht umhin können, sich unter der Ursache der Mischung die „göttliche Natur der Ideen" zu denken, im „Hinblick" auf welche die Elemente des ἄπειρον und πέρας gemischt seien, sodass, was in der mythischen Darstellung des Timäus in den Demiurg und die Idee auseinander gezogen erscheint, im Philebus ungetrennt als αἰτία des Gewordenen auftritt. Der Schluss des Philebus lässt darüber keinen Zweifel. Nachdem nämlich in längerer Exposition und in Anwendung der methodischen Vorschrift zu Anfang des Dialogs die einzelnen Arten der Lust und der Erkenntniss aufgeführt sind, und das

[1]) Phileb. 31 A: νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους.

Digitized by Google

Glück als in der Mischung eines Theiles der Lust (nämlich der reinen) mit sämmtlichen Arten der Erkenntniss bestehend dargestellt ist, wird für dieses bestimmte Verhältniss der Mischung die „Ursache" der letzteren festgestellt. Es kommt darauf an, „die Ursache der gesammten Mischung zu finden, zufolge welcher jede beliebige Mischung entweder den grössten oder gar keinen Werth hat" (64D). Wäre nun 1) nicht Wahrheit (ἀλήθεια) in der Mischung, so könnte sie nie wahrhaft werden, noch als etwas Gewordenes sein (64B). Es muss 2) die Natur des Masses und Ebenmasses (μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως ebd. D) darin sein, weil die Mischung sonst nicht beständig ist, sondern zu Grunde geht. Damit aber ist 3) die Schönheit gegeben, welche auf Mass und Ebenmass beruht. Hierauf heisst es: „Sonach, wenn wir das ἀγαθόν nicht in einer Idee ergreifen können, wollen wir es in dreien erfassen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit, und sagen, dass dieses als Eins wohl am richtigsten als die Ursache des in der Mischung Befindlichen anzusehen sei (p. 65A: λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμίξει) und dass die „Mischung" (d. h. hier das Gute als „menschliches Besitzthum") durch dieses (das Eins), weil es gut ist, ihrerseits eine solche geworden sei" [1]). Phileb. 61.

---

[1]) Zu αἰτιᾶσθαι = ὡς αἴτια τίθεσθαι vgl. Bonitz z. Arist. Met. A, 4; p. 985a 21. — Zu der Frage, wie sich die Idee als Ursache zu der göttlichen Vernunft verhält, giebt einerseits die angezogene Stelle im Philebus 31A (s. vor. S.), wonach sie derselben verwandt, aber nicht ganz derselben Gattung ist, einen Fingerzeig, andrerseits die mythische oder halbmythische Darstellung im Timäus, wo der Demiurg ausdrücklich zur Idee des Guten als obersten Muster für die Weltbildung emporschaut (ὁ δημιουργὸς ἀγαθὸς ὂν πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν, Tim. 29A; vgl. 30D: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ — d. h. der Idee des Guten — ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθείς κτλ. 37C: ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι). Das Richtige scheint hiernach zu sein, dass nach Plato die Idee des Guten als höchste αἰτία der göttlichen Vernunft selbst, (mit der sie allerdings eng verbunden gedacht werden muss), übergeordnet ist. (Das Gute ist nicht gut, weil Gott es will, sondern Gott will es, bezw. muss es wollen, weil es das Gute ist.) Damit stimmt die Darstellung in der Schrift vom Staate (VI, p. 508B), nach welcher nicht die göttliche Vernunft selbst sondern die Idee des Guten als die Ursache aller Wahrheit und Erkenntniss hingestellt wird.

Digitized by Google

Halten wir den Schluss dieser Untersuchung im Philebus mit ihrem Anfange zusammen, so dürfte sich Folgendes daraus ergeben. Das gewordene Sein ist, wie im Timäus, so auch im Philebus der Mittelpunkt der Erörterung. Seine allgemeinen Verhältnisse sind nach beiden Dialogen in Ansehung der Ideen bestimmt, und insofern sind die Ideen Ursache des Gewordenen (der erscheinenden Verhältnisse der Dinge). (Der Timäus drückt diesen Gedanken in mythischer Form dadurch aus, dass er seinen Demiurg die sichtbare Welt im Hinblick auf die Ideen bilden lässt.) Daher kommt es bei jedem konkreten Verhältnisse darauf an, diejenige Idee, bezw. denjenigen Ideenkomplex zu bestimmen, im Hinblick auf welchen (als Einheit) es geworden ist, (wie in dem vorliegenden Falle die Ideen des μέτρον, des κάλλος und der ἀλήθεια als ἕν gefasst die αἰτία des menschlichen ἀγαθόν ergeben). Das eigenthümliche Wesen jedes Gewordenen bestimmt sich danach, auf Grund welcher Idee die στοιχεῖα (nämlich das ἄπειρον und das πέρας) in ihm zur „Mischung" gekommen sind. So ist z. B. der Marmor das ἄπειρον, in welchem der Künstler zufolge der Idee der Bildsäule, die er daraus fertigen will, die erforderlichen Masse einfügt, in denen dann aus dem ursprünglichen ἄπειρον heraus die Statue ihre γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων (Phil. 26 D) findet. Für die verschiedenen Seiten der erscheinenden Dinge müssen verschiedene Mischungsverhältnisse dieser beiden Elemente angenommen werden, verschieden je nach den Ideen, welche dabei als αἰτίαι zur Wirkung kommen. Der αἰτία aber steht immer dasjenige gegenüber, welches ihr zum Behufe der γένεσις εἰς οὐσίαν dienstbar ist, jenes ἄπειρον, welches je nach dem Allgemeinbegriff, dem es zur konkreten Unterlage dient, verschieden aufgefasst wird. So ist dasjenige ἄπειρον, welches der φωνή in ihrer spezifischen Eigenthümlichkeit als „Laut" gegenübersteht, die unbestimmte und für die Erkenntniss erst noch zu gliedernde Vielheit der Buchstaben; für die φωνή als „Ton" hingegen ist es das ὀξὺ καὶ βαρὺ καὶ ὁμότονον (vgl. oben S. 67).

In den dargestellten Erörterungen des Philebus liegt der

Digitized by Google

Versuch vor, die Frage nach der wirkenden Ursächlichkeit der Ideen in Bezug auf die Erscheinungen, der sich doch nicht für immer ausweichen liess, in einer endgiltigen Weise zu beantworten. Hierbei durfte einerseits die Idee nicht in unmittelbare Wechselwirkung mit den Dingen treten, weil sie dann ihrerseits auch als passiv hätte gedacht werden müssen und somit aus einem reinen Seienden zu einem γενόμενον geworden wäre, andrerseits musste doch irgend eine Art des Erwirkens der Erscheinung von Seiten der Idee irgend wie begründet werden. So finden wir denn bei Plato die wirkende Kausalität zerlegt in die Idee und das πέρας.

Die Idee wirkt die Erscheinung, indem sie das transzendente Vorbild für die derselben immanente Proportionalität der Mischung von ἄπειρον und πέρας ist.

Die gegenseitige Bedingtheit der Prinzipien des Eins und Vielen (resp. Andern), welche der Parmenides zu erweisen suchte, ist im Philebus auf breiter Unterlage weiter ausgeführt und mit Zuhilfenahme des pythagoreischen πέρας als eines Mittelgliedes zwischen dem ἕν und den ἄλλα des Parmenides zur metaphysischen Grundlage des Gegebenen gemacht worden. Eine im eigentlichen Sinne wirkende Ursächlichkeit ist damit freilich nicht gegeben, wohl aber ist eine Antwort auf die Frage gewonnen, wie denn die Idee in Bezug auf die Sinnendinge als kausales Prinzip zu denken sei. Hierüber ist nach dem Vorstehenden zu sagen, dass das Verhältniss von Idee und Erscheinung unter Vermittelung des πέρας nicht eigentlich das von Ursache und Wirkung, als vielmehr das von Grund und Folge oder, noch allgemeiner, das von Bedingung und Bedingtem darstellt. Das Wirkende liegt mehr in dem πέρας als in der Idee und die letztere erscheint mehr als causa formalis im Sinne des Aristoteles, oder als Bedingendes im Sinne Spinoza's, denn als eigentliche causa efficiens. Das Sinnending, indem es die seiner Idee entsprechende Proportion aus dem ἄπειρον und πέρας ist und in dieser Hinsicht als von der Idee erwirkt angesehen wird, hat an der letzteren in dem-

Digitized by Google

selben Sinne seine „Ursache", wie etwa nach Spinoza's Anschauung die Natur des Dreiecks die „Ursache" davon ist, dass seine Winkel zwei Rechte betragen u. dgl. [1]).

Dem ungewordenen absolut Seienden steht nun nach dem Philebus das aller Bestimmtheit ermangelnde Prinzip des absoluten Werdens im ἄπειρον gegenüber. Es ergiebt sich mit Nothwendigkeit, nachdem einmal von der Betrachtung des Seienden zu dem Versuche fortgegangen wird, die konstituirenden Faktoren des Werdens aufzuzeigen, und zwar ergiebt es sich dann als Korrelat der Idee. Die Idee als ποιοῦν (Phileb. 26 E f.) erfordert ihr ποιούμενον und setzt auf Grund dessen wieder dasjenige voraus, „welches der Ursache (dem ποιοῦν) zum Behufe des Werdens dienstbar ist" (τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ). So tritt die Materie (ontologisch) als der Idee gleichzeitiges Prius der Erscheinungswelt auf, sodass die Idee nur den Vorzug reiner Aktivität vor ihr (als dem absolut passiven Bestandtheile der „Mischung") voraus hat (ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἀκολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ ebd. 27 A.).

Hiernach kann nun schon keines der beiden Prinzipien ohne das andere gedacht werden. Der bestimmungslose Grund des Werdens bedarf des Seienden, um Bestimmtes (Gewordenes) zu werden, um zur Erscheinung zu gelangen; das Seiende bedarf jenes Bestimmungslosen, um ein Bestimmendes, d. h. Ursächliches zu sein. So wird, von der Seite der Kausalität angesehen, auch die ursprünglich unbedingte Idee ein Bedingtes, nachdem einmal ihr Begriff aus dem des Einssein sich in den des nothwendig Wirkenden hat verwandeln müssen, um die Frage nach der μέθεξις der Erscheinung an der Idee zu beantworten. Alles drängt nunmehr darauf hin, dem intelligiblen Prinzipe, (wie dies nachher Aristoteles mit grösserer Entschiedenheit ausführte), wenigstens das Wirken ohne Passivität zuzuerkennen, und so tritt denn zu diesem Behufe das Prinzip der „Grenze" (Formbestimmtheit nannte es Aristoteles) in die Mitte [2]),

[1]) Vgl. Peipers a. a. O. S. 586 ff.

[2]) Auch bei den Pythagoreern, deren Anschauung hier zu Grunde

Digitized by Google

im Timäus sogar der Demiurg, der „im Hinblick" auf die Ideenwelt die Dinge mit Proportion versieht und dadurch die Idee zur massgebenden Ursächlichkeit macht.

Für den Fortgang unserer Untersuchung ist es nun von Wichtigkeit, dass der Begriff des ἄπειρον im Philebus an einer gewissen Doppelsinnigkeit leidet. Während im Sophisten der Gegensatz der Einheit noch ausdrücklich als dem Gebiete der Ideen selbst angehörig hingestellt wird, im Timäus dagegen (s. u.) ebenso ausdrücklich als ein von den Letzteren durchaus verschiedenes Prinzip auftritt, ist die Darstellung des vielheitlichen Gegensatzes im Philebus eine derartige, dass es bald innerhalb der Ideenwelt, bald lediglich in dem Gebiete des Sinnlichen zu liegen scheint [1]). Wo von der Gliederung eines von den Sinnendingen abstrahirten Allgemeinbegriffs die Rede ist, wird eine sinnlich-stoffliche Bedeutung des ἄπειρον durchaus fern gehalten; wo aber Verhältnisse der Erscheinungswelt besprochen werden, vertritt es offenbar die Stelle der Materie in einem dem heutigen Gebrauche dieses Wortes verwandten Sinne. Man könnte zunächst versucht sein, dies der Unklarheit, in welcher der ganze Begriff auch jetzt noch bei Plato sich befindet, zuzuschreiben. Denn zunächst ergeht es dem ἄπειρον des Philebus allerdings nicht anders, als dem θάτερον des Sophisten und Parmenides. Es bildet den Gegensatz zur Idee, (die jetzt im Sinne des Wirkenden gefasst wird), als solcher und müsste, da es doch ein allgemeiner Begriff ist, als Idee angesehen werden. Sofern es das völlig passive Stoffliche und die absolute Unbestimmtheit darstellt, erscheint es als das Widerspiel der Idee; sofern es aber als realer Faktor in dem durch das πέρας vermittelten Zusammenwirken mit der Idee das Gewordene ergiebt, muss es selbst wohl Realität haben. In der That ist Zeller [2]) geneigt zu glauben, dass diese schwankende Bestimmung

---

liegt, war das Prinzip des πέρας „dem ἕν verwandter" als die ἀπειρία. S. Brandis, Schol. Graec. in Aristot. Metaph. S. 325, 9. Berl. 1837.

[1]) Vgl. Phileb. 15A, 16C mit 24A ff.

[2]) Phil. d. Gr. 2. Aufl. II, S. 478 f.

Digitized by Google

des ἄπειρον im Philebus in einer Unklarheit des Ausdrucks bei Plato ihren Grund habe. Unsere Darstellung indess hat den Zweck zu zeigen, dass jene Zweideutigkeit des Ausdrucks ἄπειρον allerdings in Plato's Ansicht von der Beschaffenheit des vielheitlichen Prinzips als eines sowohl der Ideenwelt als den Erscheinungen gemeinsam zu Grunde Liegenden wurzelt, eine Ansicht, welche auch der Philebus zur stillschweigenden Voraussetzung hat. Um dies zu entwickeln, sind nun weiter die Erörterungen des Timäus und die Berichte des Aristoteles heranzuziehen.

Anm. Wer aus dem Philebus die Bedeutung und Bedeutsamkeit der begrifflichen σύμμιξις und alles desjenigen was bei Plato als ein μικτὸν γένος auftritt, kennen gelernt hat, wird nunmehr auch aus der Thatsache, dass dieselbe im Sophista eine Rolle spielt, den entsprechenden Schluss zu ziehen wissen. Die (oben S. 57 f. dargestellte) κοινωνία τῶν γενῶν wird daselbst durchweg als eine „Mischung" der Ideen aufgefasst (vgl. p. 252 B: ξύμμιξις, E: συμμίγνυσθαι, 253 B: μίξεως, ebd. C. 254 D E, 259 A u. ö.[1]), und es tritt unverkennbar die Verwandtschaft dieser Auffassung mit demjenigen hervor, was im Philebus über die Gliederung der „Dinge" und ihrer allgemeinen Verhältnisse ausgeführt ist. Die Ideen bilden nach dem Sophisten unter sich Komplexe, die dadurch, dass ein Begriff sich durch mehrere hindurchzieht oder sie umfasst und dass andere wieder sich gegenseitig ausschliessen[2]), in ihrer innern Gliederung bestimmt werden. Dies erinnert an die methodische Forderung des Philebus, nach welcher jeder Begriff darauf hin geprüft werden soll, welcher Komplex von andern ihm unter- und beigeordneten Begriffen mit ihm gesetzt ist. In beiden Dialogen wird auch dasselbe Beispiel zur Verdeutlichung dessen gebraucht, nämlich der Inhalt der „Grammatik" und Musik. „Man muss wissen," heisst es im Sophisten (p. 253 A f.), „welche Laute sich mit andern und zwar welche mit welchen sich verbinden lassen und es bedarf einer Kunst, wenn man dies in angemessener Weise thun will, nämlich der γραμματική. Ebenso ist derjenige ein Musikverständiger, welcher die Kunst besitzt, zu unterscheiden, welche von den hohen und tiefen Tönen sich

[1]) Vgl. auch Parm. 129 E, wo es von den Ideen heisst: εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ.

[2]) S. Soph. 253 D.

Digitized by Google

mit einander „mischen" lassen und welche nicht. Und ähnliches wird sich in Bezug auf die Bildung und Unbildung in anderen Künsten finden" [1]). Die Beziehung zum Philebus tritt auch p. 252 B hervor, wo ausdrücklich gesagt ist, dass auch die Lehre von der Gliederung der Dinge (τὰ πάντα) auf Grund der Prinzipien des ἕν, πέρας und ἄπειρον nur möglich ist unter Voraussetzung dieser σύμμιξις der Begriffe [2]). Es wird somit schon im Sophisten auf die weitere Ausführung und Ausdehnung dieses Prinzips der μίξις, wie sie im Philebus stattfindet, hingedeutet. Wird nun aber die Ideenwelt selbst als eine μίξις in dem Sinne, wie dieser Begriff im Philebus gefasst wird, hingestellt, so ergiebt sich, dass auch sie in Plato's Sinne als Ergebniss des Zusammenwirkens derjenigen στοιχεῖα betrachtet werden muss, welche dem im Philebus erörterten μικτὸν γένος zu Grunde liegen. Wenngleich daher im Sophisten die Aufzählung der στοιχεῖα des ἕν, πέρας und ἄπειρον als für den Zweck dieses Dialogs unwesentlich ausser Acht gelassen wird, so haben wir nach dem eben Gesagten sie doch auch für die Ideenwelt selbst (sofern diese eine ξύμμιξις ist) vorauszusetzen, woraus folgt, dass es auch für die Ideen als solche nicht nur ein ἕν und eine „Ursache der Mischung", sondern auch ein materielles Prinzip, ein ἄπειρον giebt.

3. Der naturphilosophische Gegensatz.

Wenn schon die rein metaphysischen Erwägungen des Philebus einen Gegenpol der Idee nachgewiesen haben, so drängt sich dem, welcher mit Plato aus der Ideenwelt zu den Erscheinungen zurückkehrt, sofort die Thatsache auf, dass die Dinge als Naturwesen ausser demjenigen was an ihnen Widerschein der Idee ist, noch eine ihnen als Natur- (resp. Sinnen-) Dingen eigenthümliche Beschaffenheit haben, eine Beschaffenheit, in welcher der Grund ihrer Wandelbarkeit liegen muss [3]). Plato lässt es sich angelegen sein, die

[1]) Die Belege zu letzterer Behauptung liefert der „Staatsmann".

[2]) καὶ μὴν καὶ ὅσοι τότε μὲν ξυντιθέασι τὰ πάντα, τότε δὲ διαιροῦσιν, εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς ἄπειρα εἴτε εἰς πέρας ἔχοντα στοιχεῖα διαιρούμενοι καὶ ἐκ τούτων συντιθέντες — κατὰ πάντα ταῦτα λέγοιεν ἂν οὐδέν, εἴπερ μηδεμία ἔστι ξύμμιξις.

[3]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 459.

Digitized by Google

Nothwendigkeit dieses Bestandtheils des natürlichen Daseins ebenfalls begrifflich zu begründen. Die Welt, so argumentirt er, ist ein Abbild von etwas Ewigem (Tim. 29 B). Das Bild aber erfordert seinem Begriffe nach ausser demjenigen, was es abbildet, auch ein etwas, in welchem es gebildet ist, weil ihm ohne dieses nicht einmal irgend ein Anspruch auf Realität gegeben werden könnte (ebd. 52 E). Sonach liegt der Schluss auf der Hand, dass dasjenige an den Dingen, was das Nichtideelle ausmacht, auf Rechnung desjenigen zu setzen sei, in welchem (ἐν ᾧ) die Dinge als Abbilder der Ideen ihr kreatürliches Substrat haben. Dieses Ἐν ᾧ nimmt nun innerhalb der naturphilosophischen Anschauungen Plato's diejenige Stelle ein, welche dem ἄπειρον des Philebus entspricht, nur dass ihm lediglich die Bedeutung eines Analogon des sinnlich-stofflichen Substrates zukommt, während jenes ἄπειρον noch über die Sphäre des Physischen hinausgriff. Aber auch die anderen metaphysischen Prinzipien des Philebus finden in der Darstellung des Timäus einen ihnen selbst, wie ihrem gegenseitigen Verhältniss entsprechenden naturphilosophischen Ausdruck.

Als Ausgangspunkt der hierher gehörigen Erörterungen dient die Frage (p. 27 z. E.): Wie haben wir uns das immer Seiende, welches kein Werden zulässt, und wie das immer Werdende zu denken, welches nie zum Sein gelangt? Hierauf folgt die Auseinandersetzung, wie man sich die Welt in ihrer Eigenthümlichkeit als Gewordenes zu denken habe. Es geschieht dies nach Analogie der Resultate des Philebus, nur dass die metaphysischen Prinzipien desselben im Timäus in einer den physischen näher liegenden, übrigens halb mythischen Verkleidung auftreten. Die wirkende Ursächlichkeit der Idee vertritt hier der δημιουργός, der „im Hinblick" auf dieselbe die sichtbare Welt schafft oder formt, und dessen Ursächlichkeit hier wie dort, obwohl sie eine Art causa efficiens sein soll, doch mehr einen formalen oder finalen Charakter hat (p. 29 B). Zwischen der Idee und der unbestimmten Vielheit (dem ἄπειρον) steht als das πέρας im Timäus die Weltseele. Sie entspricht der im Philebus gegebenen Definition dieses Mittelgliedes, weil ihr Wesen in

Digitized by Google

der den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems entsprechenden Gliederung besteht, und sie alle Zahl- und Massverhältnisse ursprünglich in sich begreift. Wie in der platonischen Erkenntnisstheorie zwischen δόξα und ἐπιστήμη das mathematische Wissen, wie im Philebus zwischen ἕν und ἄπειρον das πέρας, so steht in der Konstruktion des natürlichen Weltalls zwischen der regellosen Unbestimmtheit und dem transzendenten Urbilde des Gewordenen die Weltseele als Vermittelung der an sich beziehungslosen Einheitlichkeit mit der an sich unbestimmbaren Vielheitlichkeit des Seienden [1]). Dem an sich ungeordneten Stoffe gegenüber ist sie das ordnende, Mass und Zahl hineintragende, gegenüber der Einheitlichkeit der Idee dagegen das die Vielheit der Gliederung in der Erscheinung vertretende Prinzip. Nun scheint freilich die Weltseele doch sich dadurch von dem πέρας des Philebus zu unterscheiden, dass sie selbst schon als eine γεγενημένη οὐσία, nämlich als eine aus Mischung hervorgegangene Substanz dargestellt wird (p. 35) und somit in dieser Beziehung vielmehr dem im Philebus als drittes Prinzip aufgeführten „aus beiden Gemischten" entspricht. Doch lässt sich der scheinbare Widerspruch beseitigen. Allerdings ist die Weltseele zunächst schon ein Gemischtes. Es wird zum Behuf ihrer (mythischen) Erschaffung zunächst eine „dritte Art der οὐσία" gebildet, die aus dem ἀμέριστον (der untheilbaren Natur der Ideen) und dem an den Körpern erscheinenden μέριστον gleichsam chemisch zusammengesetzt ist und mit dieser wird dann das Prinzip der Identität (das ταὐτόν) sowie das der Verschiedenheit (das θάτερον) als deren Mitte der δημιουργός jene οὐσία geschaffen hat, vermischt [2]), was als Resultat die Weltseele ergiebt. Offenbar ent-

[1]) Vgl. Zeller ebd. S. 500. Vgl. m. Gesch. d. Psychol. I, 1, S. 278. A. Kilb, (Platon's Lehre von der Materie. Marb. 1887) der im Sinne von H. Cohen's Auffassung der Ideenlehre zu zeigen sucht, dass das ἄπειρον des Philebus und die Materie des Timäus gar keine Beziehung zu einander haben, hat die hier und im Folgenden aufgezeigten Analogien ganz übersehen.

[2]) Zeller ebd. S. 491 Anm.

Digitized by Google

spricht hierbei jene am untheilbar Ideellen wie am körperlich Theilbaren gleichermassen theilhabende und zwischen dem ταὐτόν und θάτερον in der Mitte stehende [1]) „Wesenheit" wiederum dem Prinzip der „Grenze". Die Weltseele also, welche im Universum die Vereinigung von Idee und Erscheinung vermittelt und das gleichsam lebendig gewordene πέρας darstellt, hat ihrerseits selbst schon das Begrenzende als wesentlichen Bestandtheil ihrer οὐσία und überhaupt die Grundelemente des Universum alle bereits in sich. Die Weltseele ist ihrerseits schon, indem sie Träger des πέρας ist, ein physisches Prinzip und muss als solches die metaphysischen στοιχεῖα (wie sie der Philebus aufführt) in sich haben; auch das physische πέρας muss erst aus dem metaphysischen πέρας und den anderen στοιχεῖα geworden sein. Nach dieser Auffassung enthält der Timäus eine bestätigende Anwendung der Prinzipien des Philebus.

Sämmtliche στοιχεῖα des Philebus finden wir im Timäus mit mythischen oder halbmythischen Trägern versehen wieder. Die als ursächliches Prinzip auftretende Idee ist hier der Demiurg, das πέρας die Weltseele, und auch für das ἄπειρον hat sich Plato im Timäus eine mythische Unterlage geschaffen. Als diese letztere haben wir alles dasjenige anzusehen, was innerhalb jenes mythischen Abschnittes (Kap. VI ff.) in der Rolle der Materie auftritt, also vorzüglich jene „sekundäre Materie", welche Gott (nach p. 30 A) als vor der Erschaffung der Welt schon „sichtbar" und „in regelloser und ungeordneter Bewegung" vorfindet und aus der Unordnung in die Ordnung hinüberführt.

Wir sind hiermit bei der Frage angelangt, welche Eigenthümlichkeit und nähere begriffliche Bestimmtheit wir dem materiellen Substrate der Dinge im Timäus, jenem Ἐν ᾧ, welches den Erscheinungen als Abbildern der Ideen zu Grunde liegen muss, zuzuschreiben haben.

Zunächst ist, wie schon angedeutet, die Annahme zu beseitigen, als habe die eben erwähnte „sekundäre Materie", jene chaotische, vor Erschaffung der Welt regellos bewegte

[1]) ξυνέστησεν ἐν μέσῳ Tim. 35 A.

Digitized by Google

Masse, irgend welche prinzipielle Bedeutung. Hierüber ist bereits von Zeller [1]), sowie von Susemihl [2]), das Erforderliche gesagt worden. Es müsste in der That die ganze Folgerichtigkeit der platonischen Kosmologie aufgegeben werden, wenn jenes Chaos irgendwie als ein metaphysisches Prinzip mit in Rechnung gezogen werden sollte. Es wäre ein Widerspruch, dass die als „sichtbare Masse" aufzufassende Materie schon vor der Entstehung der Zeit existirt habe, während es doch Plato selbst nicht entgehen konnte, dass in dieser Priorität bereits eine Zeitbestimmung gesetzt sein würde. Es wäre ein Widerspruch, dass alles Sichtbare erst mit der Zeit entstanden sei, und jene Masse schon vor derselben als ein Sichtbares existirt habe. Es wäre ferner ein Widerspruch, dass, während nach Plato Bewegung erst mit und durch die Seele gegeben ist, jenes Chaos schon vor der Entstehung der Weltseele in Bewegung sich befunden habe. Ferner würde nicht abzusehen sein, woher der „sekundären Materie" jenes Minimum von Form stamme, mit welchem sie auftritt. Von Gott kann sie es nicht haben, denn derselbe erscheint in dem ganzen mythischen Abschnitt nicht als Schöpfer, sondern als Ordner der Welt; von sich selbst kann sie es aber ebenso wenig besitzen, denn nach p. 50 DE ist es eine grundwesentliche Eigenschaft der Materie als dessen was alle Gattungen in sich aufnehmen soll, selber ursprünglich ohne jede Form zu sein. Kurz, es ist keine einzige Bestimmung an dieser Art von Materie, die nicht, prinzipiell gefasst, mit anderen prinzipiell feststehenden Bestimmungen des platonischen Systems im entschiedensten Widerspruche stünde.

Sonach ist anzunehmen, dass dieses Chaos eines Stofflichen mit zu der mythischen Verkleidung gehört, in welcher alle metaphysischen Prinzipien in dem betreffenden Abschnitte des Timäus auftreten, und wenn aus unserer obigen Darstellung sich ergeben hat, dass die στοιχεῖα des Philebus sich als mit mythischen Trägern versehen in diesem Theile

[1]) a. a. O. S. 463.

[2]) S. dessen Uebersetzung des Timäus, Anm. 43.

Digitized by Google

des Timäus wieder vorfinden und somit die eigentliche metaphysische Wahrheit erst hinter diesen dichterischen Gebilden zu suchen ist, so ist der Schluss gerechtfertigt, dass, wie wir hinter dem Demiurgen erst die Kausalität der Idee (des Guten), hinter der Weltseele die Potenz der „Begrenzung" erblicken, wir auch erst hinter dasjenige was hier als regellos bewegte, vor der sichtbaren Welt schon sichtbare Masse bezeichnet wird, zu dringen haben werden, um die eigentliche naturphilosophische Bestimmung des Wesens der Materie zu erkennen. Womit eben gesagt ist, dass jene Masse an sich nicht das ist, was wir für unsere Darstellung prinzipiell irgendwie zu verwerthen hätten. Dazu kommt noch, dass Plato an jener Stelle zunächst durchaus nicht weiter auf jenen „materiellen" Faktor eingeht und, wo er später (p. 48 ff.) ausdrücklich und ausführlich von der Materie zu sprechen hat, eine ganz andere Darstellung derselben vor uns aufrollt.

Aber diese ausführliche Darstellung selbst scheint, obgleich sie endgiltig das Wesen der Materie zu bestimmen unternimmt, zunächst nur ein sehr schwankendes Bild zu geben.

Tim. 49 A ff. Der unaufhörliche Wechsel des Sinnlichen nöthigt zu der Annahme, dass die Elemente, woraus die Sinnendinge bestehen, nicht etwas für sich Selbständiges, sondern Modifikationen eines ihnen zu Grunde liegenden Dritten sein müssen. Jenes Dritte ist gleichsam die Aufnehmerin und Amme alles Werdens, dasjenige welches wie eine bildsame Masse (ἐκμαγεῖον) für jede bestimmte Form zum Abdruck bereit liegt. „Gesetzt, es hätte Jemand sämmtliche (mathematische) Figuren aus Gold gebildet und führe dann unaufhörlich fort, jede derselben in alle andern umzubilden, — so würde auf die Frage: „Was ist das?" die richtigste Antwort sein: „Es ist Gold"; dagegen dürfte man nicht sagen: „Dies ist ein Dreieck oder eine andere Figur, welche in das Gold hineingebildet wäre, weil sie ja, kaum gesetzt, auch schon wieder verändert werden." Das Gleiche gilt von der Materie. Sie tritt durchaus niemals aus ihrer Beschaffenheit heraus; sie nimmt alles auf und nimmt doch nie und in keiner Weise irgend eine Gestalt an, die einer von denjenigen ähnlich wäre, was in sie eingeht. Denn wenn sie irgend einem von den Gegenständen ähnlich wäre, welche in sie

Digitized by Google

hineintreten, so würde sie bei der Aufnahme von Gegenständen von entgegengesetzter oder verschiedener Natur dieselben nur unvollkommen in sich abbilden, indem sich ihr eignes Bild daneben zeigte. Demnach werden wir sie als eine unsichtbare, gestaltlose, allaufnehmende Gattung betrachten, welche ganz seltsamer Weise mit zu denjenigen Gegenständen gehört, die nur dem Denken zugänglich sind. Sie steht p. 50 f. als drittes Prinzip neben den Ideen und dem gewordenen Sein, als „die Gattung des Raumes dem Untergange nicht unterworfen, welche allem was ein Werden hat, eine Stätte gewährt, selbst aber den Sinnen unzugänglich, auch vom Geiste nur sozusagen durch einen unechten Schluss (λογισμῷ τινι νόθῳ) erfasst und kaum zuverlässig bestimmt wird; die welche wir auch im Auge haben, wenn wir träumen, es müsse doch nothwendig das was ist an einem Orte sein und einen Raum einnehmen, was aber sonst weder auf der Erde, noch sonst im Weltall sich befinde, sei überhaupt gar nicht vorhanden". Hieran schliesst sich dann der (schon erwähnte) Beweis aus dem Begriffe des Abbildes, dem es zukomme, in einem Andern zu werden.

Ob unter dem im Vorstehenden beschriebenen dritten Prinzipe lediglich die räumliche Ausdehnung als solche oder eine ausgedehnte Masse gemeint sei, wird von Seiten der Erklärer verschieden beantwortet [1]). Unsrerseits kann eine vollständig erschöpfende Antwort auf diese Frage erst mit dem Abschlusse dieser ganzen Abhandlung gegeben werden, welche den Zweck hat, zu zeigen, dass für die verschiedenen Ausgestaltungen, in denen bei Plato der Gegensatz gegen das ideelle Prinzip auftritt, sich eine gemeinsame begriffliche Form nachweisen lässt, deren Eigenthümlichkeit auch für die vorliegende Frage massgebend sein dürfte. Vor diesem Abschlusse ist in dieser Hinsicht etwa Folgendes zu sagen.

1. Ausser Zweifel dürfte stehen, dass, selbst wenn man dem Plato die Annahme einer Materie im Sinne eines körperlichen Substrates zuschreiben wollte, dies doch noch nicht in dem Sinne geschehen könnte, welchen nach ihm Aristoteles mit jenem Begriffe verband, wonach die Materie das

[1]) S. Zeller a. a. O. S. 462. Anm. 3 u. 4.

Digitized by Google

Ἐξ οὗ ist, das Substrat, aus welchem jedes Ding seine qualitative Eigenthümlichkeit (unter Mitwirkung der Form) herleitet. Wir wissen bereits, dass Plato die Materie mehr im Sinne des Ἐν ᾧ betrachtet, nicht sowohl als das woraus das Werden hervorgeht (sich entwickelt), denn als das in welchem (als Umfassendem) es vor sich geht. Dieser Auffassung gegenüber verliert der Begriff der Masse den besten Theil seiner Bedeutsamkeit für das Werden. Dieses Ἐν ᾧ tritt nun aber in der ganzen Darstellung im Timäus als das eigentlich Charakteristische hervor.

Vgl. 49 E: ἐν ᾧ (nicht ἐξ οὗ) δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται. 50 E: τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται als allgemeinster Terminus für das materielle Prinzip, ebd. D: οὐκ ἂν ἄλλως — τοῦτ' αὐτό, ἐν ᾧ ἐκτυποόμενον ἐνίσταται, γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὄν, ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν κτλ. 52 C: εἰκόνι μὲν ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι. Dem entsprechend tritt an die Stelle eines μεταβάλλειν ebd. das εἰσιέναι und ἐξιέναι.

2. Der Uebergang von der „primären" Materie zu den vier Elementen geschieht im Timäus nicht durch Annahme von Atomen oder Monaden im Sinne von Bestandtheilen eines zur Diskretion gekommenen stofflich-kontinuirlichen Substrates, sondern durch eine Art rein räumlicher Atomistik, d. h. durch eine Art von Diskretion des Raumes als solchen unter Abstraktion von einem ihn erfüllenden Stoffe, nämlich durch Flächenfiguren, Dreiecke, deren Eigenthümlichkeit und Art der Zusammensetzung die stereometrischen Körper ergiebt, von denen jeder wieder die Qualität je eines der vier Elemente bedingt [1]). Diese ganze eigenthümliche mathematische Atomistik wäre zwecklos, wenn bei Plato die Materie im Sinne eines Körpersubstrates vorhanden wäre.

3. Am meisten könnte auf diese Annahme der Vergleich der Materie als eines ἐκμαγεῖον mit dem Golde führen, in welchem die Figuren abgebildet werden. Aber näher besehen spricht, wie bereits Susemihl gezeigt hat, dieses

[1]) Tim. 53 C ff.

Digitized by Google

Gleichniss gerade für die entgegengesetzte Ansicht, wenn man nur darauf achtet, dass die Abbildung der mathematischen Figuren der eben angeführten räumlich-atomistischen Entstehung der Elemente vordeutet [1]). Das Gold ist ferner auch hier nicht dasjenige woraus (ἐξ οὗ), sondern worin (ἐν ᾧ) die Figuren gebildet werden [2]); andernfalls hätte Plato wohl aus dem Golde nicht mathematische Figuren bilden, sondern andere Stoffe entstehen und in dasselbe sich zurück verwandeln lassen. Somit erscheint das Gold nicht als Bild des sich verwandelnden Substrates, sondern der räumlichen Unterlage der werdenden Dinge.

4. Dem entsprechend wird die Materie selbst da wo sie als ἐκμαγεῖον bezeichnet ist, nicht als das qualitativ Unbestimmte sondern als das den Abdruck der Gestalt Aufnehmende geschildert.

Vgl. 50 B: δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων. Ebd. E: ὅσοι τε ἔν τισι τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἔνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι. In derselben Bedeutung mit μορφή und σχῆμα steht die Bezeichnung εἶδος. Wenn u. a. Ueberweg [3]) daraus, dass dieses ἐκμαγεῖον im Timäus als bewegt dargestellt wird, auf die Nothwendigkeit der Annahme eines im eigentlichen Sinne stofflichen Substrates schliesst, so ist dem gegenüber darauf hinzuweisen, dass 1) für Plato die Bewegung mit dem Raume, nicht aber zunächst mit dem Stoffe nothwendig zusammengehört [4]), 2) an der Stelle Tim. 50 A das κινούμενον als ein διασχηματιζόμενον erklärt wird, also als Wirkung der Bewegung nicht eine qualitative Veränderung (eine ἀλλοίωσις) sondern lediglich räumliche Abgrenzungen

---

[1]) Susemihl, D. genet. Entwickl. der plat. Phil. II, 2, S. 409: „Plato nennt mit der absichtlichen Beziehung auf die Erörterung der Elementarflächen und Elementarkörper im folgenden Abschnitte unter den aus dem Golde zu bildenden Figuren vorwiegend Dreiecke."

[2]) Trotz des von Ueberweg (Rhein. Mus. N. F. IX, S. 60) urgirten ἐκ χρυσοῦ (p. 50 A).

[3]) a. a. O. S. 61.

[4]) S. unten S. 94 f.

Digitized by Google

(ein Hervorgehen von Räumen aus dem Raume, nicht aber von bestimmten Qualitäten aus einem Urstoffe) hingestellt werden, und endlich 3) in der Stelle Tim. 52 E f., wo die Materie als die bewegte „Aufnehmerin" (δεξαμένη) der vier Elemente erscheint, sie offenbar in Analogie gesetzt wird mit einem Gefässe, in welchem verschiedene Stoffe durcheinander geschüttelt werden[1]); sie erscheint dort als dasjenige, in welchem die τέτταρα γένη zum Behufe dieses Durchschüttelns Platz haben (daher statt χώρα auch der Ausdruck ἕδρα vorkommt[2]), mithin als etwas, dessen charakteristisches Merkmal das Leere ist.

5. Wenn unsere Parallelisirung der Prinzipien des Philebus und Timäus richtig ist, so spricht dieselbe ebenfalls für die Auffassung der Materie als des Raumes. Im Timäus verhält sich die Materie zu der Weltseele, wie im Philebus das ἄπειρον zum πέρας. Wenn nun die Weltseele demgemäss nichts Anderes darstellt, als die geometrischen Verhältnisse des Universums, so ist dem analog auch die Materie nichts weiter als das unbestimmte Substrat alles Geometrischen, der Raum.

6. Für diese Auffassung spricht ferner die eigenthümliche Gestaltung, welche das Prinzip der wirkenden Ursächlichkeit bei Plato erhält. Obgleich er im Philebus auf die Bestimmung der causa efficiens ausgeht, bringt er es, wie wir sahen, nur zu einer Art causa formalis. Einer solchen gegenüber hat aber ein stofflich materielles Substrat von vorn herein nicht die Unentbehrlichkeit, wie bei einer wirklich bewegenden Ursache. Von Bedeutung ist hierbei gewiss auch der Umstand, dass Plato den Ausdruck ὕλη, der schon bei Aristoteles die Materie im Sinne des bestimmungslosen Stoffes bezeichnet, in dieser Bedeutung nicht kennt. Wäre ihm die Materie in der That schon der positive, wenn auch unbestimmte Stoff gewesen, so hätte er sich diesen Ausdruck dafür so wenig wie Aristoteles entgehen lassen,

---

[1]) Tim. 53 A: τό τε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμένης, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος.

[2]) Tim. 52 B. vgl. Rep. VII, 517 B: τὴν δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν (im Gegensatze zu dem νοητὸς τόπος, s. u. S. 95.

Digitized by Google

zumal er ihn in einer nahe verwandten Bedeutung bereits einmal anwendete (Phileb. 54 C: Φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα, φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν κτλ).

7. Ein fernerer Beleg für unsere Ansicht ergiebt sich bei einem Rückblicke auf unsere Darstellung. In der Schrift vom Staate (s. o. S. 60) fanden wir eine Dreitheilung des Erkenntnissobjektes in Seiendes, Werdendes und Nichtseiendes, welche wir nunmehr mit der Eintheilung des Philebus (Idee, gewordenes Sein und ἄπειρον) und der des Timäus (Idee, Erscheinungsding, Raum resp. Materie) in Analogie zu setzen Veranlassung haben. Das Nichtseiende, welches im Staat als ἄγνωστον bezeichnet wurde, hat nun bereits nähere Inhaltsbestimmungen als ἄπειρον und als χώρα erhalten. Das materielle Prinzip des Timäus ist somit an die Stelle des Unerkennbaren (ἄγνωστον) getreten, ein weiterer Beweis dafür dass wir uns hüten müssen, dieser Materie eine im eigentlichen Sinne positive Bestimmung zuzuschreiben. Sie ist eben nichts Anderes als die Form der Räumlichkeit und hat auch im Timäus als solche ihre Eigenschaft als ἄγνωστον behalten, sofern es daselbst von ihr heisst, sie sei μετ' ἀναισθησίας ἁπτόν und auch dem Geiste nur durch einen unechten Vernunftschluss erfassbar (p. 52 A). Es wird also der Materie jede Perzeption von Seiten der Sinne abgesprochen, ein Umstand, der sehr gut zu der leeren Form der Räumlichkeit, nicht aber ebenso zu einem stofflich-körperlichen Substrate der Dinge passen würde, dem man doch immer noch die Eigenschaft beilegen könnte, sich den Sinnen als das Widerstand Leistende, Undurchdringliche, Palpable u. dgl. kenntlich zu machen.

8. Weiter ist ersichtlich, dass wir mit dem ἄπειρον und der χώρα nun endlich die Auskunft auf die Frage gefunden haben, welche im Sophisten offen gelassen wurde, ob ausser der aus der Idee des θάτερον hervorgehenden Gegensätzlichkeit ein ἐναντίον des Seienden als solchen (gewissermassen ein konträrer Gegensatz des Ideellen) Denkbarkeit besitze. Im Sophisten war (wie wir nun sehen) die Deduktion dieses ἐναντίον aus dem Grunde in der Schwebe ge-

Digitized by Google

lassen worden, weil der Begriff der Idee, wie er dort gefasst ist (das Seiende ohne Beziehung auf Kausalität), einen derartigen Gegensatz noch nicht nöthig machte. Mit den Ausführungen des Philebus und Timäus ist derselbe nachgewiesen, und wir haben, im Rückblicke auf jene Stelle des Sophisten und die eben erwähnte im Staat anzuerkennen, dass Plato dasjenige was er im Philebus als ἄπειρον und im Timäus als χώρα bezeichnete, der Idee gegenüber als das im eigentlichen Sinne Nichtseiende gefasst wissen wollte. Offenbar spricht auch dies mehr für die Auffassung der Timäus-Materie als Raum, denn als körperliches Substrat der Dinge. Die Schwierigkeit, welche dieser Begriff dadurch macht, dass er der platonischen Spekulation in allen ihren verschiedenen Wendungen als ein Rest übrig bleibt, der nicht in der Bestimmung alles wahrhaft Seienden als Idee, noch in der Ableitung der Dinge aus den Ideen aufgehen will, und der doch Anspruch darauf macht, als einheitlicher Begriff gefasst zu werden — der also seiner positiven Bedeutung nach keine Idee, vielmehr das Widerspiel einer solchen ist und dennoch nicht anders als nach Art einer Idee gedacht werden kann, diese Schwierigkeit gesteht sich Plato im Timäus selbst ein, wenn er sagt, dass dieser Begriff der Materie am Intelligiblen, wenn auch nur gewissermassen (πῇ) und auf unbegreifliche Weise (ἀπορώτατα) Theil habe und λογισμῷ τινι νόθῳ erfasst werde (52 B [1]).

4. Der gemeinsame Ausdruck für das gegensätzliche Prinzip.

Nach der bisherigen Darstellung ergaben sich uns drei verschiedene Ausgestaltungen des materialen Prinzips bei

[1]) Letzterer Ausdruck will nichts weiter sagen, als dass der Begriff der Materie aus einem erkenntnisstheoretischen Akte hervorgehe, aus dem auch die Bestimmung der Idee sich ergebe (nämlich durch einen λογισμός, vgl. Soph. 254 A: φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προςκείμενος ἰδέᾳ), dass dieser Akt selbst aber, da er doch in diesem Falle statt einer Idee vielmehr das Widerspiel derselben erzeuge, sich als gleichsam gefälscht (νόθος) erweise. Vgl. a. Zeller II, 1. 2. Aufl. S. 470. Anm. 3.

Digitized by Google

Plato. Sie scheinen zunächst erheblich sich gegenseitig zu unterscheiden und noch nicht, analog ihrem Gegenüber (der Idee) trotz ihrer verschiedenen Bedeutsamkeit für verschiedene Auffassungen des Seins, in die entsprechende Einartigkeit des Begriffes sich zu vereinigen.

Wenn nämlich auch der Raum des Timäus mit dem ἄπειρον des Philebus die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit, sowie die völlige Ausschliessung des Begriffes eines körperlichen Substrates gemein hat, so greift doch das ἄπειρον, wie oben gezeigt ist, über die Sphäre des Dinglichen hinaus in die des Begrifflichen hinein. Auch dem Begriffe der Musik, der Grammatik, des Glückes u. a. wird ein ἄπειρον beigelegt, welches der Gliederung bedürfe, um wissenschaftlich erkannt zu werden. In dieser Beziehung kommt das ἄπειρον offenbar mit dem θάτερον überein, sofern dieses letztere sich als das Prinzip der Vielheitlichkeit innerhalb der Ideenwelt selbst dargestellt hatte. Dagegen unterscheidet sich von ihm das ἄπειρον, sofern es seinerseits zugleich Bedeutung für die Welt des Sinnlichen hat.

So bildet das ἄπειρον das verbindende Mittelglied zwischen dem θάτερον des Sophisten und der χώρα des Timäus. Seine Bedeutung wird aber nach zwei entgegengesetzten Seiten hin von diesen erweitert.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich ferner, dass das Prinzip der Vielheitlichkeit (die Materie), dessen verschiedene Modifikationen sich in den drei angegebenen Begriffen darstellen, sowohl in der Ideenwelt als in der der Erscheinungen anzutreffen ist. Es giebt bei Plato nicht nur eine dinglich-phänomenale, sondern auch eine intelligible Materie.

Zur völligen Darlegung des letzteren Satzes ist nunmehr noch der Nachweis einer gemeinsamen begrifflichen Unterlage für die verschiedenen Modifikationen des gegensätzlichen Prinzips nachzuholen.

1. Man gewinnt ein solches Gemeinsames, wenn man darauf achtet, dass überall wo Plato von der Idee und ihrem Gegensatze redet, dieses Verhältniss nach Analogie der Raumvorstellung gedacht wird. Dies ist im Timäus ausdrücklich ausgesprochen, es tritt aber auch bei dem

Digitized by Google

logischen Gegensatze deutlich hervor, wenn man nur die eigenthümliche Art beachtet, wie Plato sich über die Verhältnisse der Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit der Ideen ausdrückt, sowie über die Thatsache, dass in jeder Idee mit der Einheit (der Gattung) zugleich eine Vielheit (der Arten und der Beziehungen zu andern Begriffen) gegeben sei. Es müssen da die Verhältnisse des Räumlichen stets das Analogon bieten zur Darstellung dialektischer Beziehungen. „Wer darin kundig ist," heisst es Soph. 253 D, der erkennt, wenn eine Idee durch viele, deren jede einzelne für sich gesondert liegt (ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς), sich hindurch streckt (διὰ πολλῶν πάντη διατεταμένην), ferner wenn viele von einander verschiedene (Arten) von einer Gattung von aussen umfasst werden (ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας); und wenn andrerseits eine durch viele als ganze hindurch in Eins zusammengeknüpft ist (ἐν ἑνὶ ξυνημμένην) und endlich, wenn viele ganz getrennt und aussereinander bestehen (χωρὶς πάντη διωρισμένας). Dem entsprechend ist die dialektische Vorschrift im Staatsmann 285 B: τὰς παντοδαπὰς ὁμοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσι, μὴ παύεσθαι, πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται. Die bei dem dichotomischen Verfahren der begrifflichen διαίρεσις [1]) sich ergebenden Glieder werden gleichfalls nach Analogie des Räumlichen, nämlich als rechts und links vorgestellt (Phaedr. 266 A), das begriffliche Theilen auch als τέμνειν bezeichnet und Vorsicht eingeschärft, dass der Schnitt auch wirklich „durch die Mitte" gehe (διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι, Staatsm. 262 B [2]).

Die (in der Dialektik zu erörternde) Gemeinschaft der Allgemeinbegriffe (κοινωνία τῶν γενῶν) bietet sonach ein Analogon des Räumlichen. Die Ideen „liegen" nicht an sich isolirt, sie sind verbunden, erstrecken sich durch einander hin, umfassen einander, manche stehen auch gegenseitig in keiner Verbindung u. dgl. Alle diese Beziehungen

---

[1]) S. hierüber Prantl, Gesch. d. Logik I, S. 80.

[2]) Vgl. auch Phaedr. 265 D: εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ.

Digitized by Google

sind gegeben mit ihrer Vielheitlichkeit, deren Grundlage das μὴ ὄν im Sinne des θάτερον war. Eben sofern dieses θάτερον in allen Ideen ohne Ausnahme ist, entstehen unter ihnen jene nach Analogie des Raumes bezeichneten Verhältnisse. Hiernach erscheint das θάτερον als Analogon der Räumlichkeit innerhalb der Ideenwelt. Seine dialektische Genesis liefert der Parmenides durch die gegenseitige Beschränkung der Glieder des obersten Gegensatzes (des ἕν und der ἄλλα), indem er zeigt, dass dieser ideelle „Raum" nicht ist ohne das ἕν, dass aber auch letzteres nur dadurch ist und anerkannt wird, dass es diesen Raum neben sich (aus sich heraus) setzt, indem es zunächst von sich und mit sich das Sein unterscheiden lässt. Wie nun der sinnliche Raum bereits vorhanden ist, sobald neben einen Punkt ein zweiter gesetzt wird, so entspringt im Parmenides dieser begriffliche Raum des Plato, sobald ein Begriff neben den andern (das Sein neben das Eins) tritt. Der Grund der Vielheit im Gebiete der Ideen ist hiernach ein dem Räumlichen analog vorgestelltes Intelligibles.

2. Diese Analogie lässt sich auch bei der Bestimmung des metaphysischen Gegensatzes wiedererkennen. Das ἄπειρον für die φωνή als ἕν (für die Idee der φωνή) im Sinne des Lautes ist im Philebus die ungegliederte Menge der Buchstaben; in ihnen liegt die Möglichkeit des Umfanges dieses Allgemeinbegriffs, unter welchem dann beim Eintreten der Gliederung (πέρας) die Vokale, Konsonanten u. s. w. sich darstellen. Das ἄπειρον des Begriffes Ton ist die unbegrenzte Vielheit von Hoch und Tief, Geschwind und Langsam (Phil. 26 A). Sie bildet für diesen Begriff die reale Möglichkeit seines Umfanges und seiner wissenschaftlichen Gliederung, aus welcher die Theorie der Musik hervorgeht. Da für Plato zufolge der Art, wie er zur Aufstellung seiner Ideen gelangt, logische Beziehungen der Begriffe zu Prädikaten des Realen werden [1]), so muss auch die Thatsache, welche die heutige Logik durch die Setzung

[1]) Vgl. Strümpell a. a. O. S. 122. Hierin liegt es begründet, dass man die räumlichen Analogien, in denen Plato sich über die logischen

Digitized by Google

des Umfanges eines Begriffs ausdrückt, bei Plato, dem sie bereits bekannt ist, eine Bedeutung für das Reale bekommen. Desswegen kann auch das ἄπειρον des Philebus die Analogie mit dem Räumlichen so wenig verläugnen, wie in unserer Logik der Ausdruck „Umfang". Dass das ἄπειρον (die Umfangsmöglichkeit), sofern es gegliedert werden soll, in wesentliche Beziehung zur „Grenze" (πέρας) gesetzt wird, deutet ebenfalls auf die Analogie mit dem Räumlichen. Wo ferner (wie Phil. 24 A ff.) das ἄπειρον mehr als materiale Unterlage des Sinnlichen (als θερμότερον und ψυχρότερον) dargestellt wird, ist es nicht die qualitative Bestimmungslosigkeit, die darin liegt, sondern die quantitative (ὅπου γὰρ ἂν ἐνῇτον, οὐκ ἐᾶτον εἶναι ποσὸν ἕκαστον u. a.).

3. Noch deutlicher lässt sich die Anlehnung des ἄπειρον an die Raumanschauung in der Stelle des Staatsmannes nachweisen, in welcher gleichfalls das ἄπειρον im Sinne des Philebus und mit ausdrücklicher Anknüpfung an das μὴ ὄν des Sophisten behandelt wird. Für den Ausdruck ἄπειρον wird hier (Staatsm. 283 ff.) der seiner beiden entgegengesetzten Seiten, nach denen die Unbegrenztheit aus einander geht, nämlich das μέγα καὶ μικρόν, πλέον καὶ ἔλαττον eingeführt, wie dies ja auch im Philebus selbst oft geschieht. Das μέγα und das μικρόν, heisst es, haben eine Beziehung nicht nur unter einander, (sofern „das Grosse in Bezug auf kein Anderes grösser ist als in Bezug auf das Kleine" und umgekehrt), sondern hauptsächlich auch auf das μέτριον, zum Behuf „des nothwendigen Seins des Werdens" (κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν). Das μέτριον (als dasjenige was das μέτρον, d. h., nach der Terminologie des Philebus, das πέρας in sich aufgenommen hat [1]), entspricht hier dem μικτὸν γένος des Philebus, also der Welt des in organischer Gliederung Bestehenden. Mit diesem μέτριον steht und fällt

---

Verhältnisse der Ideen ausspricht, nicht wie z. B. Teichmüller (a. a. O. S. 328) meint, für blosse Redewendungen zu nehmen hat.

[1]) Vgl. Phileb. 25 A f.: πᾶν δ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ᾖ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο.

Digitized by Google

nach dem Staatsmann das Wesen der Künste (τέχναι); sie bestehen eben dadurch dass sie weder über dasselbe hinausgehen, noch hinter ihm zurückbleiben (284 A); die durch das Mass gegliederte Unbestimmtheit ist das Wesen der Kunst. Sie besteht in der gemäss der Idee gesetzten Bestimmung des ἄπειρον (oder μέγα καὶ μικρόν) durch das πέρας, und diese gegenseitige Bezogenheit des ἄπειρον und des μέτριον (des Ungegliederten und der Gliederung) ist ebenso nothwendig wie im Sophisten die Beziehung des μὴ ὄν auf das Sein [1]). Das ἄπειρον (πλέον καὶ ἔλαττον) und das μέτριον stehen sonach in nothwendiger Wechselbeziehung [2]). Diese Theorie der Kunst entspricht der Art wie im Philebus (p. 17 ff.) die Entstehung der Grammatik und Musik geschildert wird; auch die Vorschrift der Eintheilung (διαίρεσις) der allgemeinen Begriffe (Phileb. 16) finden wir an dieser Stelle des Staatsmannes wieder.

„Auf alle diese Verhältnisse," heisst es nun ebenda 283 D, „bezieht sich die Messkunst" (ἡ γάρ που μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα). Denn allem was unter dem Begriffe einer Kunst steht (ἔντεχνα), kommt „in gewisser Weise" Messbarkeit (μέτρησις) zu, ja die Messkunst hat für alles Werdende Geltung (μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα); diese Thatsache ist anzuerkennen trotz der fehlerhaften Uebertreibung, mit der sie von „geistreichen Männern" (den Pythagoreern) angewandt worden ist (285 A). Aus ihr entspringt es, dass das Dasein aller Künste einen gleichen Grund hat (ὁμοίως τὰς τέχνας πάσας εἶναι 284 E), eben insofern, wie wir aus dem Philebus wissen, Messbarkeit (πέρας) und ἄπειρον bei ihnen in gegenseitiger Beziehung gedacht werden müssen [3]).

---

[1]) Staatsm. 284 B: καθάπερ ἐν τῷ Σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίγνεσθαι — πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν.

[2]) Ebd. D: ὡς ἄρα ἡγητέον ὁμοίως τὰς τέχνας πάσας εἶναι καὶ μεῖζον τε ἅμα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. Τούτου τε γὰρ ὄντος ἐκεῖνα ἔστι, κἀκείνων οὐσῶν ἔστι καὶ τοῦτο, μὴ δὲ ὄντος ποτέρου τούτων οὐδέτερον αὐτῶν ἔσται ποτέ.

[3]) Vgl. z. d. Ganzen Protag. 357 A f., wo mit den Worten (B):

Digitized by Google

Diesen Begriff der Messkunst hat Plato wieder von den Verhältnissen des Raumes abstrahirt: sie bezieht sich nach 283 C „auf Länge und Kürze" und jede Art von „Ueberfluss und Mangelhaftigkeit". Da sie überall vorhanden ist und überall ein erst zu Messendes (resp. zu Begrenzendes) d. h. ein ἄπειρον voraussetzt, so liegt die Verwandtschaft des ἄπειρον im Philebus und des πλέον καὶ ἔλαττον des Staatsmannes mit der räumlichen Vorstellung wiederum zu Tage. Das ἄπειρον ist das sich mit Nothwendigkeit der Messkunst Darbietende, d. h. in erster Linie ein Räumliches oder diesem Analoges.

4. Ein fernerer Beweis dieser Analogie ergiebt sich noch aus dem Sophisten. Die dialektische Theilung der Begriffe aus der Einheit heraus, sowie ihr Gegenbild, die Zusammenfassung des unbegrenzt Vielen nach höheren und höchsten Gattungen, also die διαίρεσις und συναγωγή, welche beide auf jener „räumlich" vorstellbaren Natur des ἕτερον (ἄπειρον) beruhen, werden dort als auf eine „Bewegung" der Ideen sich gründend dargestellt [1]). Eine derartige intelligible Bewegung setzt aber eine nach Analogie eines Räumlichen vorgestellte ideelle Materie voraus, denn der Begriff der Bewegung besteht auch bei Plato nicht ohne den des Raumes [2]).

5. Im Zusammenhange ferner mit den eben angeführten Thatsachen können wir nun auch eine Eigenthümlichkeit

---

ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰσαῦθις σκεψόμεθα Untersuchungen, wie die an dieser Stelle vorliegenden als noch bevorstehend angekündigt werden. Vgl. a. Gorg. p. 508 ff.

[1]) Soph. 248 E: Τί δὲ πρὸς Διός, ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν — πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι κτλ. 249 D f.: Τῷ δὴ φιλοσόφῳ — ἀνάγκη δὶα ταῦτα — κατὰ τὴν τῶν παιδῶν εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν. S. hierzu Deussen, Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina S. 58 f. Bonn 1869.

[2]) Vgl. Theaet. 180 E: ὡς ἕν τε πάντα ἑστὶ (nach der Lehre der Eleaten) καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται. Ebd. 181 C f.: Ἆρα κινεῖσθαι καλεῖς, ὅταν τι χώρα ἐκ χώρας μεταβάλλῃ ἢ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ (sc. τόπῳ) στρέφηται; Ἔγωγε. Parm. 138 CD. Ges. X, 6, 893 C.

Digitized by Google

der platonischen Terminologie in das entsprechende Licht setzen. Plato bezeichnet seine beiden Haupterkenntnissgebiete, sowohl das der αἴσθησις als das der ἐπιστήμη gleichmässig mit dem Ausdrucke τόπος. Der Komplex der sinnlich wahrnehmbaren Objekte ist ihm der ὁρατός oder ὁρώμενος, τόπος, den Komplex der Ideen aber nennt er νοητὸς τόπος [1]). Es wird nach allem Bisherigen wohl nicht mehr zufällig erscheinen, dass Plato gerade da wo es sich darum handelt, die beiden Erkenntnissgebiete als Komplexe einer Vielheit (dort der Sinnendinge, hier der Ideen) darzustellen, den allgemeinen Ausdruck γένος mit dem der Oertlichkeit resp. Räumlichkeit vertauscht und dass er eben diesen Ausdruck für die Vielheit der Ideen ebenso ohne Anstoss gebraucht wie für die der Erscheinungen.

6. Was Aristoteles über unser Thema berichtet, dient dem bisher aus Plato selbst Entwickelten zur Bestätigung. Nach seinen Angaben hat Plato in den mündlichen Vorträgen in Betreff der Lehre von der Materie den Anschein eines körperlich-stofflichen Substrates noch entschiedener vermieden als im Timäus und zugleich in bestimmtester Weise sich dahin geäussert, dass die Materie (das Prinzip der Vielheitlichkeit) in dem Gebiete der Ideen nicht weniger sich finde als in dem der Erscheinungen. Aristoteles bezeugt, dass Plato die Materie, welche er im Timäus mit dem Raume ineinsgesetzt habe, auch in seinen ἄγραφα δόγματα demselben gleichsetzte, wenn er sie daselbst auch anders benannte (nämlich μέγα καὶ μικρόν [2]). An andern

[1]) S. Staat VII, 516B: (ὁ ἥλιος) πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ. Ebd. 532D. VI, 508C: ὅτι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. Ebd. 509D. VII, 517B.

[2]) Vgl. Ar. phys. IV, 2, 209b 11: Διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ, τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν. Ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. Ebd. 33: Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, εἰ δεῖ παρεκβάντας εἰπεῖν, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν. Ueber die durchgehende Beziehung des μέγα καὶ

Digitized by Google

Stellen nennt er Plato unter denjenigen welche als materiales Prinzip des Werdens ein ἀσώματον annehmen [1]); er unterscheidet ferner seine eigene Ansicht über die Materie von der platonischen dadurch dass Plato das Materielle schlechthin als das Negative gesetzt habe (nämlich als μέγα καὶ μικρόν), er dagegen nur als Negation κατὰ συμβεβηκός oder, wie Zeller [2]) es ausdrückt: Jenem sei die Negation das Wesen der Materie, ihm nur eine Eigenschaft derselben.

Dieses materiale Prinzip nannte nun Plato in seinen Vorträgen τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν und zwar in dem Sinne wie er im Philebus das ἄπειρον bestimmt, als das nach Seite der (extensiven wie intensiven) Vermehrung und Verminderung Unbegrenzte [3]). So ist auch der Ausdruck μέγα καὶ μικρόν nur ein verallgemeinertes Korrelat der Ausdrücke, mit denen im Philebus das ἄπειρον erläutert wird: τό θερμότερον καὶ ψυχρότερον, ξηρότερον καὶ ὑγρότερον, θᾶττον καὶ βραδύτερον, μᾶλλον καὶ ἧττον, σφόδρα καὶ ἠρέμα, πλέον καὶ ἔλαττον, μεῖζον καὶ ἧττον [4]). Dass das μέγα καὶ μικρόν diesen komparativischen Ausdrücken gegenüber die Form des Positivs angenommen hat, beweist, dass es in bestimmterer Weise als die vorgenannten Wendungen zum Terminus für das materiale Prinzip geworden ist und sich als solcher auch in grösserer begrifflicher Bestimmtheit darzustellen sucht.

Name und Begriff finden sich übrigens bereits in der Schrift vom Staate (VIII, 7), nur dass dort nicht eine Lehre von der Materie aus-

---

μικρόν auf die Verhältnisse des Raumes finden sich die ausführlichen Nachweise bei Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina, S. 56 ff. Lpz. 1826.

[1]) Vgl. Ar. Met. I, 7, 988a 25: Οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι καὶ ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματον τιθῶσιν, οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων.

[2]) Arist. Phys. III, 6 (206b 27): Πλάτων — δύο τὰ ἄπειρα ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξην δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.

[3]) a. a. O. S. 465.

[4]) Phileb. 24A ff.

Digitized by Google

geführt, sondern durch eine propädeutische Betrachtung auf dieselbe hingedeutet wird. Ausgehend von der Erfahrung, dass die an den Sinnendingen der Wahrnehmung sich darstellenden Qualitäten sich nicht durchweg auf feste begriffliche Beziehungen bringen lassen, (indem z. B. etwas was der Wahrnehmung als hart erscheint, ihr im Vergleich mit anderem auch weich scheinen kann), unterscheidet Plato zwischen derjenigen Wahrnehmung, welche in sich beruht ohne der Hilfe einer höheren Erkenntniss zu bedürfen und derjenigen welche durch Kundgebung jener Duplizität der Qualitäten, bei welcher sie selbst im Schwanken bleibt, die νόησις anregt. Diese sucht hierbei mit Beiziehung eines „Rechnens" und einer Denkthätigkeit zu erwägen, ob jedes Einzelne, was ihr kund gegeben wurde, Eins oder Zwei sei. „Wenn es sich nun als Zwei zeigt, so zeigt sich jedes von diesen Zweien als ein Verschiedenes und für sich als Eins. Wenn also jedes von beiden Eins ist, beide zusammen aber Zwei, so wird sie ja die Zwei in ihrer Getrenntheit denken (τά γε δύο κεχωρισμένα νοήσει), denn in ihrer Ungetrenntheit würde sie ja nicht Zwei, sondern nur Eins denken. Nun erblickte ja aber auch der Gesichtssinn ein Grosses und Kleines, nur hingegen nicht in ihrer Getrenntheit, sondern als etwas in einander Verflossenes (οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι) und wegen der Verdeutlichung hiervon war nun auch wiederum die Denkthätigkeit genöthigt, gleichfalls ein μέγα καὶ σμικρὸν zu erblicken, aber nicht als in einander verflossen (συγκεχυμένα), sondern als abgegrenzt (κεχωρισμένα), ganz im Gegensatze gegen den Gesichtssinn. Von da an also wohl kommt es uns in den Sinn zu fragen, was denn hiermit hinwiederum das Grosse und das Kleine sei (τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σμικρόν)." Die offene Frage, womit dieser Abschnitt schliesst, findet ihre Beantwortung zunächst im Philebus, wo das μέγα καὶ σμικρόν (als durch die νόησις κεχωρισμένον) eben als das ἄπειρον in dem eben angegebenen Sinne hingestellt wird.

Das Resultat unserer Untersuchungen dürfte sich nunmehr in Kürze folgendermassen darstellen:

Das gesuchte letzte Prinzip, aus dem die Thatsache der Vielheitlichkeit sowohl in der Sinnen- als in der Ideenwelt für Plato hervorgeht, ist die Form der Räumlichkeit als desjenigen Aufnehmenden, in welchem hier die absolute Einheit der Idee des Guten, dort die Einheit jeder einzelnen

Digitized by Google

Idee in eine Vielheit auseinandergeht. Innerhalb dieses materialen Prinzips seiner Philosophie selbst hat Plato eine Art spezifischer Verschiedenheit anerkannt und daneben einen Ausdruck für die gemeinsame, umfassende Gattung dieser Arten der Vielheitlichkeit gesucht, eine Gattung, welche sowohl für die Ideen als für die Sinnendinge letzter Grund der Vielheit sein, aber auch in beiden Welten noch in bestimmter Verschiedenheit (χώρα und ἄπειρον resp. θάτερον) sich darstellen sollte. Wie er den Ideen als Prinzipien der Einheit noch ein umfassendes, gemeinsames Prinzip der Einheitlichkeit in dem ἕν oder der Idee des Guten überordnete, so suchte er dem dieser Einheitlichkeit gegenüberstehenden, in verschiedenen Formen auftretenden Grunde der Vielheit ebenfalls ein Prinzip als gemeinsamen Urgrund unterzulegen. Nichts Sinnlichstoffliches geht in dessen Begriff ein; dies hätte es untauglich gemacht, zugleich die Vielheitlichkeit des Intelligiblen als solchen (der Ideen an sich) zu begründen; ein besonderes Prinzip für die Vielheitlichkeit der Ideen und ein anderes für die der Erscheinungen anzunehmen, hätte aber doch wieder die Setzung eines weiter rückwärts liegenden Grundes für diese zwei verschiedenen Arten von Vielheitsgründen erfordert. Dabei ist immerhin zuzugeben, dass die χώρα (oder der τόπος) des Timäus als Materie des Sinnlichwandelbaren eine andere Form der Räumlichkeit darstellt, als das θάτερον des Sophisten und selbst als das ἄπειρον des Philebus. Aber alle drei Modifikationen des materialen Prinzips stammen von einer Grundanschauung und diese ist die abstrakte Form der Räumlichkeit, die ihre zertheilende und vervielfältigende Kraft ebensowohl an den Erscheinungen wie an der Gliederung der Allgemeinbegriffe erweist; es ist die Möglichkeit des Mehr oder Weniger, die sich darstellt 1. in der räumlich extensiven Aufnahme einer unbestimmten Menge sinnlicher Abbilder der Idee (im Timäus), 2. in der aller Gliederung des gewordenen Seins zu Grunde liegenden quantitativen und (wenn auch erst in zweiter Linie) qualitativen Unbestimmtheit, die der Begrenzung wartet, um aus der ins Unendliche gehenden extensiven wie intensiven Stei-

Digitized by Google

gerungs- und Verminderungsfähigkeit zur Massbestimmtheit zu gelangen (im Philebus), 3. in der Thatsache, dass jeder Begriff mit sich selbst zugleich einen „Umfang" setzt, indem er a) als Gattung seine Arten unter sich befasst und b) durch seine einzelnen verschiedenen Merkmale selbst wieder als ein Glied verschiedener anderer Umfänge angesehen werden kann (im Philebus und Sophisten [1]).

---

[1]) Von den bisher über die platonische Materie aufgestellten Ansichten kommt der im Vorstehenden entwickelten die von Ueberweg (Rhein. Mus. N. F. IX, S. 66 f.) am nächsten, wonach Plato, wie das Ἕν, so auch das materiale Prinzip in den verschiedenen Stufen des Seienden als generisch gleich, aber auch als spezifisch verschieden betrachtet. Nur führt unsere Ansicht, indem sie die Materie bei Plato durchweg in der Form der Räumlichkeit erblickt, weiter als Ueberweg's Annahme, die zwar auch als das Materiale in den Ideen das θάτερον (S. 72), in den Sinnendingen die Materie des Timäus erkennt, jedoch zwischen der primären und sekundären Materie daselbst keinen durchgreifenden Unterschied macht, auch die Analogie mit der Räumlichkeit, welche das θάτερον der Ideenwelt bietet, nicht hervorhebt, und in Folge von alledem nicht den Nachweis führen kann, auf Grund welcher Gleichartigkeit der Auffassung diese drei anscheinend so verschiedenen Potenzen der Materialität bei ihrer spezifischen Verschiedenheit doch als generisch gleich gesetzt werden müssen. Zu der noch immer von vielen getheilten Ansicht Ueberweg's, dass Plato die Materie mehr als den raumerfüllenden Urstoff, denn als den Raum selbst betrachte, habe ich anderwärts (Phil. Anz. XV, S. 430 f.) bereits bemerkt, dass der fortgehende Streit zu dieser Alternative insofern aussichtslos ist, weil sich ein so bestimmt wie schon bei Aristoteles ausgeprägter Begriff und Terminus der Materie bei Plato noch nicht findet. Weder die Vorstellung des Substrates, noch die des Raumes ist im Timäus und sonst bei Plato schon klar und scharf genug herausgearbeitet, um von dem modernen Leser unausweichlich mit dem gegenwärtigen Begriffsinhalte des einen oder des andern Ausdrucks identifizirt zu werden. Immerhin ist es für die Frage, soweit sie sich behandeln lässt, grundwesentlich, dass Plato im Timäus ausdrücklich nicht den Stoff, sondern den Raum, nicht das Ἐξ οὗ, sondern das Ἐν ᾧ als den schwierig zu denkenden dunklen Grund hinstellt, an welchem sozusagen der Strahl der Idee sich bricht zur Hervorbringung der Erscheinungswelt. Er konnte das auch nicht anders, sofern für ihn die Materie, weil zu den erzeugenden Faktoren der Sinnendinge gehörig, als von letzteren selbst noch wesentlich verschieden gefasst werden musste. Die Stofflichkeit der Dinge, ihre Palpabilität u. dgl. in unserem Sinne würde für Plato selbst schon

Digitized by Google

Zum Abschluss des Ganzen ist noch darauf hinzuweisen, dass Plato in der späteren Ausgestaltung seiner Lehre, als er mehr und mehr pythagorisirend die Ideen zu (Ideal-) Zahlen machte, das materiale Prinzip als eine Zweiheit (δυάς) bezeichnete. In der platonischen Schule (vielleicht noch bei Plato selbst) wurde daher die unbestimmte Zweiheit (δυὰς ἀόριστος) der generelle Ausdruck für das materiale Prinzip der Ideenlehre und zwar in erster Linie im Sinne einer Materie der Ideenwelt, aus welcher in Verbindung mit der höchsten Idee (dem Eins) die Ideen (als Idealzahlen) hervorgingen, sodann aber auch als materialer Grund der Erscheinungen, welche letzteren durch die Verbindung der unbestimmten Zweiheit mit den einzelnen Ideen selbst sich ergaben [1]). Die früheste Spur dieser δυάς findet sich bereits in den platonischen Dialogen selbst. Phaed. 101 A ff. wird hervorgehoben, wie das Grösser- und Kleinersein seine wahre Ursache lediglich in dem Theilhaben an der (abstrakten) Grösse und Kleinheit habe und dass es z. B. zu nichts führe zu sagen, es sei Jemand um (bezw. durch) den Kopf grösser oder kleiner als der Andere. „Ebenso," heisst es weiter, „dass 10 um 2 mehr sei als 8, hat seine Ursache am Theilhaben an der Menge (πλῆθος), und es ist z. B. das Zweiellige grösser als das Einellige durch die Grösse, nicht aber durch die Hälfte." Alles dies weist verdeckt (wie es so häufig in den Dialogen geschieht) auf ein bestimmtes platonisches Dogma hin, nämlich darauf, dass man allen Verhältnissen der Vielheit gegenüber sich in Betreff der kausalen Begründung lediglich an das allgemeine, allem

---

eine Wirkung jenes Faktors innerhalb der Erscheinungswelt, nicht aber eine ursprüngliche Eigenheit desselben bedeutet haben. Nur mit Hilfe der Raumanalogie ferner verstehen wir, wie er sich für berechtigt halten konnte, ausser dem physischen auch ein logisches ἄπειρον innerhalb der Ideenwelt selbst aufzustellen. Nur die Auffassung der Materie nach Analogie der Räumlichkeit ermöglicht uns, für die verschiedenen Ausgestaltungen des materialen Prinzips bei Plato eine einheitliche Grundanschauung festzuhalten.

[1]) Ar. Met. I, 6, 988 A 11: Καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. S. dazu Schwegler.

Digitized by Google

Sinnlichen einwohnende Prinzip des μέγα καὶ μικρόν (πλέον und ἔλαττον), kurz, an das ἄπειρον, wie es der Philebus erläutert, zu halten habe, die in die Augen fallende äussere Ursächlichkeit aber (wie das Grössersein um einen Kopf u. dgl.) als eine nur scheinbare bei Seite setzen müsse. Ferner: „dass, wenn zu einem Eins Eins hinzugesetzt wird, das Hinzusetzen die Ursache des Zweiwerdens sei oder, wenn es gespalten wird, das Spalten, würdest du dich nicht scheuen zu sagen? und dabei laut ausrufen, dass du kein irgend anderes Entstehen des Einzelnen kennst, als dadurch dass es an jener eigenthümlichen Wesenheit eines jeden Einzelnen Theil habe, an welcher es eben Theil hat und dass du darum bei diesem keine andere Ursache des Zweiwerdens nennen kannst, als eben das Theilhaben an der δυάς — und alles dieses Spalten und Hinzusetzen und die übrigen Zierlichkeiten u. drgl. würdest du bei Seite lassen“ [1]). Worauf diese Stelle in Verbindung mit der vorigen hindeutet, dass Plato mit bewusster Absicht das ἄπειρον mit dem Begriffe der δυάς in Verbindung setzte, wird von Aristoteles (und den Kommentatoren) ausdrücklich und häufig bestätigt [2]).

In diesem Ausdrucke der Zweiheit haben wir bei Plato somit die letzte gemeinsame begriffliche Fixirung für die verschiedenen Gestaltungen des materialen Prinzips, die wir als die verschiedenen Formen einer Räumlichkeit aufzuzeigen unternahmen. Massgebend war dabei offenbar der Umstand, dass eine begriffliche Erläuterung desselben sich nach platonischer Anschauungsweise immer nur durch zwei Ausdrücke wiedergeben liess, zwischen denen die Erkenntniss einer bestimmten Qualität so lange hin- und herschwankte, bis ein πέρας hineingetragen war (θερμότερον-ψυχρότερον,

---

[1]) Phaed. 101 B f.: Τί δὲ, ἑνὶ ἑνὸς προστεθέντος τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι ἢ διασχισθέντος τὴν σχίσιν οὐκ εὐλαβοῖο ἂν λέγειν; καὶ μέγα ἂν βοφῆς, ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι, ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν κτλ.

[2]) Vgl. Ar. Met. 987 b 25. 33, 988 a 11 u. a.

Digitized by Google

μεῖζον-ἔλαττον, σφοδρότερον-ἡσυχαίτερον u. dgl.). Der Einheitlichkeit der Idee gegenüber beruhte die Vielheitlichkeit der Erscheinungen auf einer ursprünglichen Zweiheit (einer „Entzweiung"); dasselbe ist in Bezug auf die Ideen selbst gegenüber dem höchsten Eins (der Idee des Guten) der Fall, wie ja auch im Parmenides die Vielheit der Begriffe sich daraus ergiebt, dass zunächst neben das Eins die Idee des Seins tritt, also die Einheit sich zu einer δυάς entwickelt [1]). „Das ἕν," so berichtet Alexander [2]) im Sinne Plato's [3]), „hat neben sich das παρὰ τὸ ἕν und dessen allgemeinster Ausdruck ist die πρώτη δυάς" d. h. nicht die Zweizahl, sondern die Zweiheit (die Möglichkeit des Gross und Klein, Doppelt und Halb, Ueberwiegend und Ueberwogen u. a.), welche begrenzt werden muss, um je nach der verschiedenen Bedeutung des hierbei als ursächliches Prinzip wirkenden ἕν entweder die Idee (resp. Idealzahl) oder die (mathematische) Grösse oder die sinnliche Erscheinung zu ergeben. Im ersten Falle ist das ἕν als Ureins (Idee des Guten), im zweiten als numerische μονάς (Einheit), im dritten als Einzelidee bestimmt. — Wenn ferner (auch dieses Motiv führt Alexander an) das Eins (die Idee) das (sich selbst) Gleiche ist, so steht ihm gegenüber die Materie als das Ungleiche; Ungleichheit aber zeigt sich immer nur an einer Zweiheit (eines μέγα und μικρόν, ὑπερέχον und ὑπερεχόμενον u. dgl. [4]).

Durch die Aufstellung eines Prinzips der Zweiheit erwuchs für Plato zugleich der Gewinn, dass er auch seinem

---

[1]) Vgl. auch Parm. 143 C D.

[2]) Alex. Aphrod. Comment. in Ar. Met. ed. Bonitz S. 41 v. 33 f. Ἐπεὶ γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἓν τε καὶ τὸ παρὰ τὸ ἓν ὃ ἐστι πολλά τε καὶ ὀλίγα, ὃ πρῶτον παρὰ τὸ ἕν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, τοῦτο ἀρχὴν ἐτίθετο τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν ὀλίγων. Ἔστι δὲ ἡ δυὰς πρώτη παρὰ τὸ ἕν, ἔχουσα ἐν αὑτῇ καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον κτλ.

[3]) Jedenfalls nach Aufzeichnungen des Aristoteles u. a. über Plato's Vorträge; s. Simplic. ad Ar. phys. (III, 4, 502 b z. E.) fol. 104 b.

[4]) Alex. Aphr. a. a. O. S. 42, v. 5: Ἔτι δὲ τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον ἀρχὰς ἁπάντων τῶν τε καθ' αὑτὰ ὄντων καὶ τῶν ἀντικειμένων ἡγούμενος δεικνύναι (πάντα γὰρ ἐπειρᾶτο ὡς εἰς ἁπλούστατα ταῦτα ἀνάγειν), τὸ μὲν ἴσον τῇ μονάδι ἀνετίθει, τὸ δὲ ἄνισον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει. Vgl. Brandis, de perditis Aristot. libris de ideis et de bono, S. 32 ff. Bonn 1823.

Digitized by Google

dritten Haupterkenntnissgebiete, dem Mathematischen, seinen materialen Faktor im begrifflichen Zusammenhange mit der materialen Unterlage der beiden andern Erkenntnissphären zuweisen konnte, sofern ja die Zweizahl sich aus der durch die Einheit begrenzten Zweiheit zu allernächst zu ergeben schien. Mit der numerischen Eins und Zwei sind dann aber die übrigen Zahlen von selbst gegeben [1]). Dass aber die platonische Materie auch in der Auffassung als δυὰς ἀόριστος ihre Verwandtschaft mit dem Räumlichen nicht verleugnete, erschliessen wir zunächst aus Aristoteles, wenn er es [2]) den Platonikern vorrückt, dass sie sowohl für die physischen Körper als für das Mathematische einen Raum statuirt hätten. Es beweisen dies ferner die ziemlich zahlreichen, wenngleich wenig durchsichtigen Ueberlieferungen, dass zugleich mit den Zahlen die Platoniker auch die abstrakten Dimensionen aus jener δυάς hergeleitet hätten. Freilich scheint dabei nur eine allgemeine Aehnlichkeit und Analogie zwischen der Ableitung der ersten Zahlen und der räumlichen Grössen angenommen worden zu sein und überhaupt die Ansichten der Schule über diesen Gegenstand sehr variirt zu haben. Doch lässt sich soviel mit Bestimmtheit erkennen, dass bereits Plato die δυάς nicht nur als ἐκμαγεῖον [3]) für die Zahlen, sondern zugleich mit diesen auch für die Raumgrössen gesetzt hatte [4]). Mit den aus der δυάς ἀόριστος

---

[1]) Die Zweiheit war in diesem Gebiete als das Gerade bestimmt. S. Zeller a. a. O. S. 476, Anm. 1. Vgl. Parm. 144 A. Ihren methodischen Ausdruck findet diese Ansicht von der „Entzweiung" des einheitlichen Begriffes in dem dialektischen Verfahren der zweigliederigen διαιρέσεις. S. oben S. 90, Anm. 1.

[2]) Met. XIV, 5, 1092a 17: Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τόπον ἅμα τοῖς στερεοῖς τοῖς μαθηματικοῖς ποιῆσαι. Syrian z. d. St.: ἄλλος οὖν τόπος σωμάτων φυσικῶν, ἄλλος ἐνύλων εἰδῶν, ἄλλος μαθηματικῶν σωμάτων, ἄλλος ἀύλων λόγων (p. 937b 16 bei Usener).

[3]) Ar. Met. I, 6, 987b z. E.: τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς — εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι, ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.

[4]) Die bez. Belege s. bei Bonitz, Komment. z. Ar. Met. XIII, 9, 1085a ff. Vgl. auch Ar. de an. I, 2. 404b 18: Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ

Digitized by Google

entspringenden Zahlen bilden sich zugleich die Dimensionen; mit der numerischen Zweiheit die Länge, mit der Dreiheit die Fläche, mit der Vierheit der Körper [1]). Um die δυὰς ἀόριστος auch ihrem begrifflichen Ausdrucke nach zur Ableitung der Extensionen geeignet zu machen, fand man sich bei den Platonikern bewogen, sie auch (ausser als „Gross und Klein") mit Namen wie: „Das Lang und Kurz", „Breit und Schmal", „Tief und Flach" zu bezeichnen, analog der Art, wie sie behufs Ableitung der Zahlen auch das „Viel und Wenig" (πλέον und ὀλίγον) genannt wurde [2]).

Es kann für den Dualismus, in welchem die platonische Weltanschauung schliesslich befangen bleibt, füglich keinen schärfer zugespitzten Ausdruck geben als diese Gegenüberstellung eines höchsten Eins (der Idee des Guten) und der unbestimmten Zweiheit. Aus gelegentlichen Aeusserungen Plato's dürfen wir schliessen, dass sich derselbe auch keineswegs verhehlte, wie im letzten Grunde hier eine für ihn unüberwindliche Schwierigkeit lag. Im Timäus (29 B f.) giebt er von vornherein zu, dass eine philosophische Er-

---

ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως. Ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν· ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ — εἴδη δ' ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

[1]) Vgl. Brandis im Rhein. Mus. II. 1828. S. 577 f.

[2]) Ar. Met. XIII, 9, 1085a 7 ff. XIV, 2, 1089b 11 f. Vgl. XIII, 9, 1085b 9: ὁ δ' ἐκ τινὸς πλήθους (sc. γεννᾷ τὸν ἀριθμόν), τοῦ πρώτου δέ· τὴν γὰρ δυάδα πρῶτόν τι εἶναι πλῆθος. Vgl. dazu Plat. Phaed. 101B: Οὐκοῦν — τὰ δέκα — ἀλλὰ μὴ πλήθει καὶ διὰ τὸ πλῆθος. Die wesentliche Beziehung der δυάς auf das Räumlich-Quantitative bezeugt auch Philopon. ad Ar. phys. I, 4 z. A: ἐπειδὴ τῶν ἄλλων ποιοτήτων πρῶτον ἡ ὕλη δέχεται τὸ ποσὸν (πρῶτον γὰρ ποσοῦται καὶ γίνεται τριχῇ διαστατή), διὰ τοῦτο τὴν δυάδα μέγα καὶ μικρὸν ἐκάλεσεν ὁ Πλάτων, ὥστε διὰ μὲν τὸ ἀόριστον τῆς ὕλης καὶ μηδένα οἰκεῖον ὅρον ἔχειν δυάδα αὐτὴν ἐκάλεσε· πρώτη γὰρ ἀπὸ τῆς μονάδος ἡ δυὰς τὴν διαίρεσιν ἐδέξατο. Διὰ δὲ τὸ πρώτως δέχεσθαι τὸ ποσὸν καὶ πρὸς ἔσχατον εἶναι τοῦτο τῆς ὕλης εἶδος, μέγα καὶ μικρόν· ταῦτα γὰρ τοῦ ποσοῦ.

Digitized by Google

klärung der physikalischen Welt zu absoluten Resultaten nicht zu gelangen vermöge; in derselben Schrift (48 A) lässt er das Prinzip der Nothwendigkeit, die ἀνάγκη, von Seiten der Vernunft nur durch Ueberredung bestimmt werden, sich in den nach Ideen geregelten Organismus des Weltganzen einzufügen. Hierher gehört auch seine Ansicht über die Herkunft des Uebels und des Bösen, bei welcher der Dualismus mit seinen Konsequenzen offen eingestanden wird. Gott, heisst es in der Schrift vom Staat (II, 18, 379 C), sei nur Ursache des Guten, nicht aber des Bösen; für dieses müsse man eine andere Ursache suchen. Dass dieses Prinzip des Bösen der materiale Faktor der platonischen Philosophie ist, ersieht man aus Aristoteles, Met. XIV, 4 (1091 b 35): οἱ δὲ (nämlich Plato und seine Schule [1]) λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν, dessgleichen aus XII, 10 (1075 b 35), wo aus Plato's metaphysischer Grundanschauung die Folgerung gezogen wird, dass nach ihr alles ausser dem ἕν durch Theilnahme am Bösen (τοῦ φαύλου μεθέξει) sei, denn das Böse sei dort das zweite (materiale) Grundprinzip (τὸ γάρ κακὸν θάτερον τῶν στοιχείων). Dass ferner die platonische Materie auch da, wo sie als Grund des Uebels auftritt, ihre Bestimmung als Räumlichkeit nicht verleugnet, zeigt die Stelle im Theätet (176 A): „Das Böse kann weder je aufhören, denn es muss immer ein Gegensatz zum Guten da sein, noch unter den Göttern seinen Sitz haben, sondern nach Nothwendigkeit umkreist es die sterbliche Natur und diese Räumlichkeit (τόνδε τὸν τόπον)". Noch deutlicher wird in dem Mythus im Staatsmann (273 D) Gott als Ursache lediglich des Guten, als solche des Bösen aber das Versinken der Welt in die Materialität angegeben und letztere wieder in Anknüpfung an die Vorstellung der Räumlichkeit als der ἄπειρος τόπος τῆς ἀνομοιότητος umschrieben. Hiernach konnte Aristoteles leicht die Folgerung ziehen: „Wenn das κακὸν (nach der platonischen Lehre) mit der Vielheit identisch ist, so ist alles des Bösen theilhaftig ausser dem ἕν

[1]) S. Bonitz z. d. St.

Digitized by Google

selbst und das Böse die χώρα (oder die Materie) des Guten [1]).

Das System Plato's bleibt nach alledem befangen in dem Dualismus der Prinzipien der göttlichen Einheit und der räumlichen „Entzweiung". Andrerseits ist allerdings nicht zu verkennen, dass die eigenthümliche Bestimmung des Wesens der Materie, wie sie im Vorstehenden entwickelt worden ist, das Streben bekundet, die Idee (im Sinne des Monismus) als die einzig wirkliche Wesenheit und das alleinige Agens hinzustellen. Allem Anschein nach hat Plato eben zu diesem Zwecke es abgelehnt, der Materie irgend welche Bedeutung als Wirklichkeit eines Stoffes beizulegen und somit von seinem den Eleaten und Pythagoreern verwandteren Standpunkte aus den Atomikern und Hylozoisten eine Konzession zu machen. An Stelle einer ewigen Materie im eigentlichen (späteren) Sinne dieses Wortes sucht er (nach Zeller's Ausdruck) die blosse „Form der Materialität, die Form der räumlichen Getheiltheit und der Bewegung" zu setzen und, wenn sich auch eine Art objektives μὴ ὄν der Idee gegenüber nicht wegleugnen liess, letzterem doch wenigstens keine eigenthümliche Realität und Substanzialität beizulegen. Der Monismus der platonischen Weltanschauung behauptet sich also wenigstens soweit, dass die Materie als Räumlichkeit und als solche „für die Negation der in den Ideen gesetzten Realität, für das Nichtsein der Idee" erklärt [2]), eine materiale Unterlage der Welt aber im Sinne eines stofflich-realen Gegenpoles der Idee oder der Gottheit entfernt gehalten wird.

---

[1]) τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι. Met. XIV, 4, 1092a 1. Siehe Schwegler z. d. St.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 469.

Digitized by Google

III.

Zur Chronologie der platonischen Dialoge[1].

Das feine und vornehme Wesen, welches den Stifter und Meister der Akademie auch in seinem schriftstellerischen Auftreten auszeichnet, giebt, wie jeder seiner Leser erfahren hat, der Wirkung seiner Werke einen eigenthümlichen Reiz. Der neugierigen Forschung freilich nach den Motiven und der Zeit der Entstehung dieser Werke, nach ihrem äussern und innern Zusammenhang u. dgl. hat die platonische Eigenart bekanntlich immer besondere Schwierigkeiten bereitet. Sie zieht es in der Regel vor, den Leser in geistvoller Weise zum philosophischen Denken über ein bestimmtes Problem anzuregen und geht bei weitem nicht immer darauf aus, ihn direkt zu unterrichten. Dieser Umstand verbietet uns meistentheils, einen Dialog lediglich aus seinem eigenen Inhalt für sich zu verstehen, ohne uns dafür durch bestimmtere Kundgebungen hinsichtlich des Zusammenhangs mit anderen zu entschädigen. Das direkte Hin- und Herweisen aus einem Werke in das andere scheint der künstlerischen Natur Plato's ebenso widerstrebt zu haben wie die einförmige Erörterung metaphysischer oder moralischer Probleme im Stile des geschriebenen Lehrvortrags. Der Autor, welcher seine Schriften für eine besondere Gattung der Poesie, ja als deren am meisten in Betracht kommende Ausgestaltung geachtet zu sehen beanspruchte, der überhaupt von vorn herein nicht eigentlich zum Zwecke der Darstellung eines Systems, sondern nur zur Erinnerung an

[1] Jahrb. f. class. Philologie 1855. S. 225 ff.

Digitized by Google

dasselbe für die Wissenden und allenfalls auch zur Anregung für gleichgestimmte Gemüther unter den Gebildeten schrieb, konnte nach seinem ganzen Denken und Fühlen der handwerksmässigen schriftstellerischen Technik von Haus aus wenig Neigung entgegenbringen. Wo daher nicht schon die aus dem künstlerischen Gesichtspunkte hervorgegangene Form und die mit dieser selbst gegebenen Zusammenhänge einzelner Dialoge die deutlichen Fingerzeige für die zwischen ihnen waltenden inhaltlichen Beziehungen darbieten, suchen wir in Plato's Schriften meist vergeblich namentlich nach Zitaten eigner Ansichten, die unserm Verständnisse des eben vorliegenden zu Hilfe kommen und zur Lösung von Räthseln, die uns aufstossen, dienen könnten. Nur gleichsam unwillkürlich und unabsichtlich begegnet es ihm dann und wann, die Beziehung einer bestimmten Ansicht zu einer bereits vorhandenen wirklich auszusprechen. Das Interesse für die richtige Erfassung des sachlichen Zusammenhangs seiner Lehren konnte ihm eine solche Konzession an den Leser allenfalls noch abgewinnen. Dasjenige Licht der Erkenntniss aber, welches wir nun etwa von hier aus für Fragen unserer spezifischen gelehrten Forschung in Betreff des äussern Zusammenhangs und der zeitlichen Aufeinanderfolge der Dialoge erhoffen, wird uns sofort wieder getrübt durch die reservirte Art und Weise, mit der es ihm jene Hindeutungen in Hinsicht ihrer Form zu umkleiden beliebt hat. Auch da nämlich, wo der Hinweis auf einen anderswo von ihm gegebenen Inhalt unzweifelhaft vorliegt, vermögen wir in der Regel nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob der Blick des Schriftstellers dabei wirklich auf einen bereits veröffentlichten Dialog gerichtet ist, oder ob wir es nicht vielleicht lediglich mit einer ὑπόμνησις (Phaedr. 278 A) für die Schüler zu thun haben, denen es bereits vergönnt gewesen war in der Akademie selbst zu den Füssen des Meisters die angedeutete Lehre zu vernehmen.

I.

1. Der Zweck der im Vorliegenden dargebotenen Untersuchung besteht darin, aus Plato's Werken bestimmtere

Digitized by Google

Zitate seiner eigenen Schriften herauszuerkennen, um diese zur Aufhellung des Zeitverhältnisses der Dialoge unter einander zu verwerthen. Die Schwierigkeit bzw. Unsicherheit eines solchen Unternehmens ist nach dem eben Gesagten unzweifelhaft und bedingt, um Voreiligkeiten auszuschliessen, besondere Vorsicht der Beobachtung. Das erste Erforderniss hinsichtlich der Methode ist die sichere Umgrenzung der Aufgabe selbst. Ausserhalb ihres Rahmens steht von vorn herein alles was Plato durch die äussere Anlage und Szenerie mehrerer bestimmter Dialoge, sowie durch die ausdrücklichen Kundgebungen der auftretenden Personen über den theilweisen Zusammenhang seiner Werke aller Welt ohne Weiteres hat vor Augen stellen wollen. Dies ist bekanntlich der Fall mit dem Verhältnisse des Sophisten zu dem Theaetet, des Staatsmanns zu dem Sophisten, des Timaeus zu dem Staat, des Kritias zu dem Timaeus. Aber auch ein guter Theil von solchen Zurückdeutungen, deren Kenntniss sich erst dem geschärften Blicke neuerer Forscher (vor allen E. Zeller's) ergeben hat, muss von der Verwerthung für die Zwecke der vorliegenden Erörterung ausgeschlossen bleiben. Denn lediglich auf die Beachtung derjenigen, nicht eben zahlreichen Stellen soll es hier ankommen, bei denen aus der Form des Ausdruckes selbst mit Sicherheit oder höchster Wahrscheinlichkeit sich die Annahme rechtfertigt, Plato habe hier nicht blos diese oder jene auch sonst bei ihm vorkommende Ansicht, sondern eine ganz bestimmte Stelle oder Ausführung in einem bestimmt angebbaren Dialoge im Auge gehabt und absichtlich auf diesen sei es zurück- oder vorausdeuten wollen. Unsere Absicht geht auf Konstatirung unverkennbarer Zitate platonischer Schriften in Plato's eigenen Werken, wobei nur hier, um Worte zu sparen, der Begriff des Zitates dahin erweitert sein soll, dass unter demselben nicht blos Rückbeziehungen auf bereits Geschriebenes, sondern auch Vorausdeutungen auf schon (bzw. erst) Projektirtes verstanden werden. Letzteres natürlich nur unter der Voraussetzung, dass das Verhältniss einer bestimmten Stelle eines Dialogs mit dem ganzen oder theilweisen Inhalte eines andern mit

Digitized by Google

genügender Sicherheit die Annahme rechtfertigt, die Absicht diesen letztern Dialog zu verfassen, habe seinem Autor bei der Niederschrift jener ersten Stelle schon vorgeschwebt. Alle diejenigen Stellen dagegen, in denen wir es mit einem blossen Anklingen von anderweitig gegebenen Partien zu thun haben, ohne dass ihr Ausdruck sie als einen direkten Hinweis auf dieselben charakterisirt, fallen ausserhalb der Grenzen unserer Aufgabe. Manches lassen wir daher beiseite, welches man bisher, und wahrscheinlich sogar mit Recht, als eine direkte Rück- oder Vordeutung bezeichnen zu dürfen glaubte, welches aber der ausgesprochenen Form des Zitates (in dem angegebenen Sinne) ermangelt. Dahin gehört für unsern Zweck u. a. die Beziehung von Philebus 14 C f. auf Parm. 129 B f., von Staat 505 B auf den Philebus, von Ges. IV 713 C f. auf Staatsmann 271 D f. In dem Umfange desjenigen Materials aber, welches für unsern Zweck wesentlich in Betracht kommt, müssen natürlich die von anderen (sowie von mir selbst) bereits bekannt gegebenen Zitate ebensowohl Aufnahme und Verwendung erhalten wie die neuen Ergebnisse eigener Beobachtung, da die Vollständigkeit dieses Materials erste Bedingung für die Erreichung jenes Zweckes ist.

2. Wir beginnen unsere Aufzählung mit den Rückdeutungen. Eine der unverkennbarsten ist bereits anderweitig (Schultess, Plat. Forschungen S. 49, 58) aus dem zehnten Buche des Staates Kap. 9 f. herausgehoben worden (p. 608 f.). Sie bezieht sich auf die Unsterblichkeitsbeweise im Phaedo. Zu dem ausführlichen Beweise, welcher in der genannten Partie des Staates zu Gunsten der Unsterblichkeitslehre entwickelt wird, fügt Plato die Bemerkung, dass dieser λόγος καὶ οἱ ἄλλοι jene Lehre zur Evidenz bringen. Eine Rückweisung „wie mit Fingern" (nach Zeller's Ausdruck) würde zwar meines Erachtens in den angezogenen Worten an und für sich noch nicht gegeben sein. Es ist denkbar, dass mit den „andern" Beweisen lediglich mündliche Diskussionen oder Vorträge innerhalb der Akademie angedeutet wären. Allein der sonstige Inhalt der ganzen Stelle lässt über die Beziehung zu dem Phaedo als einer bereits vorliegenden

Digitized by Google

Schrift keinen Zweifel. In letzterm nämlich ist von der Seele immer als von einem durchaus einheitlichen (μονοειδές Phaedo 78 D u. a.) die Rede. In den ersten Büchern des Staates wird dagegen die Seele ausführlich als ein aus drei „Theilen" Bestehendes aufgezeigt. Dieser Widerspruch zwischen beiden Auffassungen wird an unserer Stelle ausdrücklich in Betracht gezogen, und offenbar in Erinnerung an das im Phaedo Gesagte sieht sich Plato veranlasst zu bemerken, hier (in der Schrift vom Staate) werde absichtlich die Seele nicht ihrem reinen Wesen nach betrachtet, sondern in der Theilung desselben, die ihr aus der Vereinigung mit dem Leibe erwachse (Kap. 11). Noch unzweideutiger endlich ist die Rückweisung auf den frühern Dialog am Schlusse dieses Kapitels durch die Worte εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής.

3. Die Stelle Phaed. 72 E f. hat schon Zeller (Phil. d. Griechen II[3] 1) mit Recht für eine Rückbeziehung auf den Meno erklärt, und zwar auf diejenige Partie desselben, in welcher der Satz, dass Lernen Wiedererinnerung sei und diese einen präexistentiellen Zustand der Seele vor der Verleiblichung voraussetze, bewiesen wird mittelst der Anleitung des der Mathematik unkundigen Sklaven zur Lösung eines geometrischen Problems. Es ergiebt sich das zwar noch nicht aus den Worten (72 E) ἐκεῖνον τὸν λόγον, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῶν ἡ αἴσθησις . . ἀνάμνησις u. s. w. — Denn diese könnten sich immerhin auf wiederholte Aeusserungen des wirklichen Sokrates beziehen — wohl aber aus der ausdrücklichen Erwähnung des Beweises mittelst des ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγειν (73 B) in Verbindung mit der des καλῶς ἐρωτᾶν (73 A), am meisten aber aus der Art und Weise, wie jene Methode des Beweises bei Gelegenheit der Frage von der Unsterblichkeit geflissentlich nur summarisch rekapitulirt wird, um nach ihrer Erwähnung sogleich einen anderweitigen Beweis (εἰ δὲ μὴ ταύτῃ γε πείθει 73 B) eintreten zu lassen. Die ganze Stelle macht den Eindruck, dass Plato hier einen der möglichen Beweise desshalb nicht noch einmal ausführlich giebt, weil er ihn anderswo (Men. Kap. 14 f.) schon in extenso gegeben hatte.

Digitized by Google

4. Rückdeutungen wie die eben aufgeführten könnte man der Form nach als unbestimmtere Zitate bezeichnen, sofern in ihnen die vorausgegangene Schrift zwar deutlich gekennzeichnet, nicht aber durch mehr oder weniger wörtliche Wiedergabe der dort in Betracht kommenden Stelle angezogen wird. Aber auch diese andere, ausdrücklichste Form des Zitates ist bei Plato, wenn auch nicht eben häufig, vertreten. Sie vollzieht sich auch bei ihm in der Weise, wie es der litterarische Brauch des Alterthums [1]) vielfach liebte, andere Schriften (bzw. die Schriften anderer) zu zitiren: ohne ausdrückliche Nennung des Namens der betreffenden Schrift oder des Autors, jedoch so, dass der Inhalt der angezogenen Stelle mit Beibehaltung bezeichnender Worte und Wendungen rekapitulirt wurde. Zwei sehr beträchtliche Proben von dieser Art sich selbst zu zitiren, finde ich bei Plato an zwei Stellen der Schrift von den Gesetzen, beide Male mit Beziehung auf bestimmte Partien der Schrift vom Staate. Da die Priorität der letztern vor den Νόμοι nicht erst erhärtet zu werden braucht, so hat ein näheres Eingehen auf die entsprechenden Abschnitte beider Werke an dieser Stelle zunächst nur den Zweck, eine schriftstellerische Manier Plato's in genügendes Licht zu stellen, und zwar aus dem Grunde, weil uns die Berücksichtigung derselben weiterhin zu gewichtigeren Ergebnissen hinführen dürfte.

Ges. V 739 B f. weist Plato zunächst darauf hin, dass er das eigentliche Ideal einer Staatsverfassung (die πρώτη πόλις) bereits anderswo aufgestellt habe [1]). Jetzt soll es sich darum handeln, da jenes Ideal nun einmal nicht vollständig zu verwirklichen sei, den zweitbesten Staat zu zeichnen. Hierbei wird das Prinzip, nach welchem die Verfassung in der früheren Schrift (über den Staat) entworfen ist, noch einmal angegeben, und zwar so, dass zwei der bezeichnendsten Stellen aus jener Schrift kompendiarisch angeführt werden.

---

[1]) Vgl. Usener im Rhein. Mus. XXXV, S. 138.

[2]) Vgl. K. F. Hermann, Gesch. u. System d. Plat. Phil. S. 708, Anm. 736.

Digitized by Google

Ges. 739 B f.

πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστι καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνεται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα· λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. τοῦτ' οὖν εἴτε που ὂν ἔστιν εἴτ' ἔσται ποτέ, κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινοὺς δὲ εἶναι παῖδας, κοινὰ δὲ χρήματα ξύμπαντα.

Staat 423 E f.

. . τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι.

739 D.

. . ἐπαινεῖν τε αὖ καὶ ψέγειν καθ' ἓν ὅτι μάλιστα ξύμπαντας ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους.

462 B.

οὐκοῦν ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία ξυνδεῖ, ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται;

Ges. IV 709 E ff. wird ferner dasselbe Thema behandelt wie Staat VI 498 D f.: Die beste Regierung sei da wo das Staatsruder in der Hand eines wissenschaftlich und moralisch vollkommen durchgebildeten Mannes liege. In der Schrift vom Staate tritt diese These mittelst der bekannten Formel auf, dass die Philosophen Herrscher und die Herrscher Philosophen sein sollen; in dem spätern Werke dagegen wird einfach ein Alleinherrscher (τύραννος) verlangt, der sich intellektuell wie moralisch vor den andern Bürgern auszeichne. Die Wünschbarkeit eines solchen hatte indess Plato auch schon an der genannten Stelle der Politeia hervorgehoben. Inmitten der Erörterung dieses Punktes in den Νόμοι hat er nun selbst Sorge getragen an die frühere Darstellung zu erinnern. 711 A nämlich lässt er den Wortführer der Unterredung sagen, er glaube sich in Bezug auf die Art und Weise, wie ein derartiger Herrscher die Umwandlung des Staates zum Bessern herbeiführen könne, schon öfter ausgesprochen zu haben. In dem vorangehenden Bestande der Gesetze findet sich aber, wie schon Susemihl z. d. St. bemerkt, nichts, hinsichtlich dessen diese Aeusserung als eine Zurückdeutung aufzufassen wäre; wohl aber begegnen uns entsprechende Ausführungen sowohl in der erwähnten Stelle des Staates, wie auch ebd. V 473 und in

Digitized by Google

der Schlusspartie des Staatsmannes (Kap. 46 ff.). Auf Derartiges also aus den früheren Schriften müsste sich die Rückweisung beziehen, die dann freilich in dem Flusse der Unterredung an dieser Stelle keinen sehr geschickten Ausdruck gefunden hätte: denn die Person des wortführenden „Atheners" lässt Plato damit einfach aus der Rolle fallen. Man könnte nun freilich, um ihn von dieser Unangemessenheit zu entlasten, auf den ganzen unfertigen Zustand seines opus postumum hinweisen, sowie auf die wenig geschickte Art, in der es durch Philippus von Opus redigirt worden ist. Dies würde die Vermuthung nahe legen, dass die bezüglichen früheren Aeusserungen des „Atheners" in den Gesetzen selbst an die unrechte Stelle gerathen und etwa in den nachfolgenden Büchern derselben zu suchen wären. So lange sich aber dort nichts unzweifelhaft Entsprechendes gefunden hat, wird man nicht umhin können, hier eine Rückweisung auf frühere platonische Schriften zuzugeben. Und dass Plato in der That hier auf Früheres absichtlich hinweist, nämlich auf Staat 498 D f., scheint eine Vergleichung des Wortlautes beider Ausführungen ausser Zweifel zu setzen.

Ges. 709 E.	Staat 498 E.
τύραννος δ' ἔστω νέος καὶ μνήνων καὶ εὐμαθὴς καὶ ἀνδρεῖος καὶ μεγαλοπρεπὴς φύσει, ὃ δὲ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν δεῖν ἕπεσθαι ξύμπασι τοῖς τῆς ἀρετῆς μέρεσι.	ἄνδρα δὲ ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὡμοιωμένον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελέως ἔργῳ τε καὶ λόγῳ, δυναστεύοντα ἐν πόλει ἑτέρᾳ τοιαύτῃ,
710 D.	
δεύτερον δέ, ἐάν ποτέ τινες δύο ἄρχοντες γίγνωνται τοιοῦτοι .. ὅσῳ πλείους κτλ.	οὐ πώποτε ἑωράκασιν οὔτε ἕνα οὔτε πλείους.
711 A.	498 D.
πῶς; οὐ γὰρ μανθάνομεν .. ὑμεῖς δὲ τάχα οὐδέ τεθέασθε τυραννουμένην πόλιν.	τὸ μέντοι μὴ πείθεσθαι τοῖς λεγομένοις τοὺς πολλοὺς θαῦμα οὐδέν· οὐ γὰρ πώποτε εἶδον γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον.
711 D.	499 B f.
ὅταν ἔρως θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων ἐπιτηδευμάτων ἐγγένηται μεγάλαις τισὶ δυναστείαις.	ἢ τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὄντων υἱέσιν ἢ αὐτοῖς ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ.

Digitized by Google

712A.	499B.
ὡς ὅταν εἰς ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ ξυμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων φύεται γένεσις, ἄλλως δὲ οὐ μή ποτε γένηται.	ὅτι οὔτε πόλις οὔτε πολιτεία οὐδέ γ' ἀνὴρ ὁμοίως μή ποτε γένηται τέλεος, πρὶν ἂν τοῖς φιλοσόφοις . . ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλῃ . . ἐπιμεληθῆναι καὶ τῇ πόλει κατήκοοι γενέσθαι.

5. Die Feststellung der Thatsache, dass es Plato gelegentlich in dieser Weise sich selbst zu zitiren beliebte, ist ein Argument mehr für die Richtigkeit einer Wahrnehmung in Bezug auf das chronologische Verhältniss zweier anderer Dialoge, über welches ich schon anderwärts [1]) ausführlicher gesprochen habe. In derselben Weise nämlich, wie (nach obigen Belegen) in den Gesetzen die Schrift über den Staat, wird im Phaedrus der Gorgias zitirt. Dass letzterer chronologisch dem Phaedrus voraufgehen müsse, hatte schon Ueberweg [2]) behauptet, während Zeller [3]) im Gegentheil eine Rückbeziehung des Gorgias auf den Phaedrus glaubte annehmen zu müssen. Hinsichtlich alles dessen was nach meiner Ansicht diese letztere Annahme festzuhalten verbietet, kann ich hier auf meine frühere Erörterung [4]) verweisen. Der positive Beweis aber, durch welchen ich dort gezeigt zu haben glaube, dass der Gorgias im Phaedrus nicht bloss berücksichtigt, sondern geradezu zitirt wird, ist (mit einigen neuen Beobachtungen) in Kürze folgender.

Phaedrus 260 E lesen wir: Um seines Erfolges (nämlich der faktischen Ueberredung) wirklich sicher zu sein, bedarf der Redner auch da wo es ihm nur darauf ankommt, den Schein für Wahrheit auszugeben, schon zu diesem Zwecke der Kenntniss des Seienden, d. h. des philosophischen Wissens. Die Rhetorik ist keine Kunst, sondern eine kunstlose Routine (οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή). Ebenso heisst es im Gorgias 463 B, die Rhetorik οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία

[1]) Im Philologus XL, S. 175 ff.

[2]) Untersuchungen üb. d. Echtheit u. Zeitfolge Plat. Schrift. S. 294 f. Wien 1861.

[3]) a. a. O. S. 458 f.

[4]) Philol. XL, S. 176.

Digitized by Google

καὶ τριβή (s. ebd. 465 A). Für die eben vorgetragene Ansicht nun beruft sich der Phaedrusdialog auf gewisse λόγοι, durch welche dieselbe bereits (anderwärts) festgestellt sei. Sokrates glaubt die λόγοι zu „hören" (ἀκούειν δοκῶ). „So bringe sie denn heran," erwidert sein Mitunterredner, „und zeige was sie leisten" (261 A τούτων δεῖ τῶν λόγων, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ δεῦρο αὐτοὺς παράγων ἐξέταζε, τί καὶ πῶς λέγουσιν). Die λόγοι also stehen schon gleichsam marschfertig; sie brauchen nur herankommandirt zu werden. Darauf Sokrates: πάριτε δή, θρέμματα γενναῖα und überzeugt den Phaedrus dass, wenn er nicht ordentlich philosophire, er auch nicht im Stande sein werde, ordentlich über etwas zu reden. Der Ausdruck θρέμματα (Pfleglinge) zur Bezeichnung der λόγοι charakterisirt dieselben recht geflissentlich als etwas Herangepflegtes, Ausgearbeitetes, von dem jetzt Gebrauch gemacht werden kann, d. h. doch wohl als etwas in einer besondern Ausführung bereits Vorliegendes. (Die Frage, wie Plato dazu kommt, das ihm ziemlich geläufige Wort θρέμμα hier auch einmal auf geschriebene Erörterungen anzuwenden, dürfte sich beantworten durch einen Blick auf dasjenige was im Phaedrus weiter unten, in Kap. 61, folgt. Die geschriebenen Dialoge sind ihm diesen Ausführungen zufolge „Adonisgärtchen", deren Gewächse lediglich zur eigenen Befriedigung „herangepflegt" werden [1]). Nach Obigem könnte man nun p. 261 f. eine eingehendere Aufzählung jener λόγοι erwarten. Sie werden aber in der That im Folgenden nur ganz kurz berührt und die ganze Partie nach p. 260 deutlich als Rekapitulation gekennzeichnet (τὸ μὲν ὅλον 261 A). Dasjenige aber, was hier rekapitulirt wird, steht in erwünschter Ausführlichkeit eben schon in dem erwähnten Abschnitte des Gorgias, und die Phaedrusstelle kennzeichnet sich ausserdem durch ihre Ausdrucksweise so deutlich wie möglich als ein abgekürztes Zitat aus dem Gorgias:

---

[1]) Vgl. ebd. 276 B: γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο . . . καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνομένους. In demselben Sinne heisst es von den schriftlichen Erörterungen 276 D: ἡσθήσεταί τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἁπαλούς.

Digitized by Google

Phaedrus 261 A.	Gorgias 453 A.
ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνῃ ψυχαγωγία τις διὰ λόγων·	λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική .. ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλέον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθὼ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν;
	452 E.
οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι ξύλλογοι.	τὸ πείθειν ἔγωγ' οἶόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ ξυλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς ξύλλογος γίγνηται.

Im Anschluss hieran giebt dann der Phaedrus eine Erweiterung der Definition der Rhetorik, da letztere im Gorgias nur hinsichtlich der öffentlichen Einrichtungen Erwähnung gefunden hatte: sie hat ausser den öffentlichen auch die Privatangelegenheiten in ihren Bereich zu ziehen (ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις 261 B). Was hierauf in Kap. 44 summarisch durchgenommen wird über die Nothwendigkeit auch zum Behufe der Täuschung schon ein Wissen zu besitzen, setzt allem Anschein nach die breit ausgesponnenen Erörterungen des Gorgiasdialogs über den Unterschied von Wissen und Glauben und seine Bedeutung für die Würdigung der Rhetorik (Gorg. 452 E—461 C) als bekannt voraus.

Die Streitfrage, ob der Phaedrus Plato's Erstlingswerk sei oder nicht, dürfte hiernach sich vorläufig in dem Sinne entscheiden, dass dieser Dialog nicht nur nicht am Anfange der Reihe steht, sondern erst geschrieben wurde, als Plato den Höhepunkt schriftstellerischer Reife, wie sie der Gorgias kundgiebt, schon unter den Füssen hatte. Dass übrigens auch die Beziehung auf Isokrates, wie sie im Phaedrus vorliegt, nicht gegen, sondern zu Gunsten der spätern Ansetzung dieses Werkes spricht, wird weiter unten gezeigt werden.

6. Zahlreicher und in den Einzelergebnissen ausgiebiger als die Rückbeziehungen sind weiter die Vorausdeutungen, die sich innerhalb des Ganzen der Dialoge erkennen lassen.

Digitized by Google

Die mir vorliegenden fügen sich der Ordnung in eine ansteigende Reihe hinsichtlich des Grades von Deutlichkeit und Sicherheit, in welchem man sie auf Grund des wörtlichen Ausdruckes als Vorausdeutungen auf beabsichtigte weitere Erörterungen zu bezeichnen berechtigt ist.

Eine Vorausdeutung allgemeinerer Art, d. h. eine solche, welche sich nicht auf einen einzelnen folgenden Dialog bezieht, sondern nur kundgiebt, dass das eben Behandelte noch in andern Schriften werde mit herangezogen werden müssen, (weil es nämlich eine Fundamentallehre der platonischen Spekulation darstellt), findet sich im Staat VII 532 D: οὐ γὰρ ἐν τῷ νῦν παρόντι μόνον ἀκουστέα (ταῦτα), ἀλλὰ καὶ αὖθις πολλάκις ἐπανιτέον (es handelt sich um die dialektische Fähigkeit der Seele und um die Art, wie dieselbe vom sinnlichen Wahrnehmen zur analytischen und synthetischen Methode der Erkenntniss sich erhebt). Als eine Vorausdeutung auf eine nachfolgende Partie des Staates selbst können die angezogenen Worte nicht gelten; denn in dem übrigen Theile dieses Werkes begegnet uns nichts, was dazu stimmte. Wir haben sie sonach anzusehen als eine allgemeiner gehaltene Hindeutung auf Untersuchungen, wie sie namentlich im Sophisten und im Philebus vorliegen hinsichtlich der Methode der logischen Begriffsbestimmung als des Mittels für die Erkenntniss der Ideen nach ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, Unter- und Ueberordnung u. dgl.

7. Im Staatsmann wird 285 A f. in Kürze derselbe Gegenstand behandelt, von welchem ausführlich im Philebus (16 C f.) die Rede ist: Das zahlenmässig festzustellende Verhältniss der Artbegriffe zum Gattungsbegriff. Mit den Worten: ταῦτα μὲν οὖν ἱκανῶς περί τε τούτων καὶ περὶ τῶν ἐλλείψεων καὶ ὑπερβολῶν εἰρήσθω lässt dann Plato den Gegenstand fallen, jedoch in einer Weise, die den Gedanken an eine gelegentliche Wiederaufnahme desselben an anderer Stelle nahe legt. Man kann hiernach diese Aeusserung im Staatsmann als eine Vordeutung auf den Philebus ansehen. Indessen könnte darin auch lediglich die Kundmachung liegen, dass die betreffende Auseinandersetzung überhaupt irgendwo in den Dialogen existire, möglicherweise also auch

Digitized by Google

in den schon erschienenen Schriften, so dass die Bestimmung des Philebus als des spätern Dialoges auf Grund dieser Stelle keine vollständige Evidenz besitzt.

8. Theaet. 206 A f. führt (gegen Antisthenes) aus, dass die Elemente eines Erkenntnissobjekts als solche nicht minder erkennbar sein müssen als das Objekt, welches ihre Zusammensetzung ausmacht, selbst. Dies wird beispielsweise an dem Verhältnisse der Buchstaben zur Silbe erläutert: πολὺ τὸ τῶν στοιχείων γένος ἐναργεστέραν τε τὴν γνῶσιν ἔχειν φήσομεν καὶ κυριωτέραν τῆς συλλαβῆς πρὸς τὸ λαβεῖν τελέως ἕκαστον μάθημα (206 B). ἀλλα δὴ τούτου μέν, heisst es dann (206 C), ἔτι κἂν ἄλλαι φανεῖεν ἀποδείξεις, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ· τὸ δὲ προκείμενον μὴ ἐπιλαθώμεθα δι' αὐτὰ ἰδεῖν, worauf die Untersuchung die angeregte Frage fallen lässt, um wieder in das Hauptthema, nämlich die Erörterung des Begriffes der ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου einzumünden; nur die Thatsache, dass noch weitere Beweise für den erwähnten Satz zum Vorschein kommen dürften, hat Plato noch ausdrücklich hervorheben wollen. Ausserdem fehlt es in diesem Theile des Dialoges nicht an Andeutungen, dass, was hier über die Begriffe des πᾶν, des ὅλον und der πάντα festgestellt wird, direkt auf einen in der Ideenlehre befindlichen Inhalt abzielt [1]). Jene angedeuteten Beweise selbst aber finden sich Phileb. 16 f. Plato erörtert dort die Nothwendigkeit, den Allgemeinbegriff in seine Artunterschiede einzutheilen, und zwar so, dass man auch die Zahl der Arten und Unterarten anzugeben im Stande ist; erst dadurch erhalte man (worum es sich im gegebenen Falle handle) eine wirkliche Kenntniss der Idee als des Gattungsbegriffs. Dies wird nun 18 B f. gleichfalls beispielsweise erläutert an dem Verhältnisse zwar nicht mehr blos der Silben, dafür aber des Wortes (φωνή) zu den Buchstaben, aus denen es besteht. Das Wort als das ἄπειρον der Laute gliedert sich durch die Erkenntniss und

[1]) Vgl. 203 E: μέγαν καὶ σεμνὸν λόγον. 204 A: καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν. Es handelt sich eben um das Problem von Gattungen und Arten in Bezug auf alle Dinge; vgl. Peipers, Erkenntnisstheorie Platons, S. 543 ff.

Digitized by Google

Unterscheidung der Vokale und Konsonanten, und zwar so, dass innerhalb der letzteren nicht nur die φθόγγου μετέχοντά τινος von den ἄφωνα unterschieden werden, sondern auch für jede dieser Arten die Anzahl der unter sie fallenden Laute festgestellt werden muss. Daraus soll sich ergeben, dass hinsichtlich der Gattung der γράμματα (die hier dasjenige was im Theaetet das ὅλον bezeichnet darstellt) οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἂν ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι (18 C), womit eben der Beweis geliefert sei, dass die Erkennbarkeit des Komplexes (d. h. des Gesammtbegriffs) die seiner Elemente (der Artunterschiede) voraussetzt. Der Ausdruck φανεῖεν im Theaetet scheint anzuzeigen, dass Plato diesen Gegenstand als einen solchen betrachtete, welcher sich vor dem weitern Kreise des wissenschaftlichen Publikums (für welches ja seine Schriften im Unterschiede von den Vorträgen innerhalb der Akademie bestimmt waren) darstellen lasse. Dass nun freilich mit diesem Ausdruck unzweifelhaft eine Vorausdeutung (auf den Philebus) gegeben sei, lässt sich auf Grund der Form desselben nicht mit voller Bestimmtheit behaupten. Immerhin spricht dafür der Umstand, dass z. B. an einer Stelle des Timaeus (89 D E) die analoge Verbalform (γένοιτο) aller Wahrscheinlichkeit nach einen (wie sich weiter unten zeigen wird) vorausdeutenden Sinn hat.

9. Schon mit einem höhern Grade von Sicherheit dürfen wir eine Stelle des Laches als Vorausdeutung auf einen bestimmten Dialog in Anspruch nehmen. Die Untersuchung führt dort 190 C auf das Bedürfniss zu wissen, was ἀρετή ist. „Jedoch," heisst es, „wollen wir nicht die ganze Tugend hier betrachten," πλέον γὰρ ἴσως ἔργον, ἀλλὰ μέρους τινὸς πέρι πρῶτον ἴδωμεν u. s. w. Damit wird offenbar ein grösserer Dialog über das Wesen der Gesammttugend und deren Verhältniss zu den speziellen in Aussicht gestellt, welcher kein anderer als der Protagoras sein kann. Letzterer wäre hiernach später als der Laches. Der Ausdruck ἴσως scheint in Verbindung mit dem Umstande, dass jede Spur eines rückdeutenden Charakters der Stelle fehlt, die Möglichkeit auszuschliessen, dass die Andeutung sich auf ein bereits vorliegendes Werk beziehe.

Digitized by Google

10. Ganz direkt endlich und unzweideutig giebt sich die Vorausdeutung auf einen spätern Dialog überall da wo sich Plato zur Kundgebung seiner Absicht eines Ausdruckes wie εἰσαῦθις σκεψόμεθα und ähnlicher bedient, eine Form, die ihm für diesen Zweck, wie wir sehen werden, durchaus geläufig ist. Zur Veranschaulichung des Verfahrens diene zunächst (ehe wir auf ein obwaltendes Bedenken hinsichtlich unserer Auffassung desselben eintreten) die Betrachtung der Stelle Prot. 355 f. Daselbst wird ausführlich bewiesen, zur wahren Weisheit in der Lebensführung sowie zum Rechthandeln gehöre die Fähigkeit abzuwägen, ob in den Folgen einer Handlung das Gute vom Schlimmen oder dieses von jenem überwogen werde: überhaupt komme hierbei alles an auf die richtige Abwägung von Lust und Unlust. Diese aber sei Sache einer Messkunst (μετρητικὴ τέχνη), die auch noch auf andern Gebieten, z. B. im Theoretischen sich bewähre, wie ja die Rechenkunst nichts anderes sei, als ein Abmessen in Bezug auf Gerades und Ungerades (357 A). Das Heil des Lebens beruhe überall auf dem richtigen Abmessen des Mehr oder Weniger, Grösser oder Kleiner, Näher oder Ferner von Lust und Unlust (ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα, τοῦ τε πλέονος καὶ ἐλάττονος καὶ μείζονος καὶ σμικροτέρου καὶ πορρωτέρω καὶ ἐγγυτέρω ebd.) und diese „Messkunst" sei „ein Erwägen des Uebertreffens oder Zurückbleibens oder endlich des Gleichschwebens von beiden gegen einander (. . μετρητικὴ . . ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὖσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις). 357 B heisst es dann: ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰσαῦθις σκεψόμεθα. Im Protagoras selbst wird dieses Versprechen nicht mehr eingelöst. Wohl aber enthält die in Aussicht gestellte Untersuchung der Staatsmann (283 D ff.) in wünschenswerther Ausführlichkeit. Die Messkunst bezieht sich dieser zufolge „auf Länge und Kürze und jede Art von Ueberfluss und Mangelhaftigkeit". Die eine Art derselben umfasst (284 D f.) „alle Künste, welche die Zahl, Länge, Tiefe, Breite und Dicke im Verhältniss zu ihrem Gegentheil messen, die andere alle die welche das Verhältniss zum rechten Masse, zu Anstand,

Digitized by Google

Zweckmässigkeit und Pflicht zu Grunde legen" u. s. w. Auch die Bösen und Guten unterscheiden sich (283 D) am meisten von einander „nach demjenigen was die Natur des rechten Masses überschreitet und von ihr überschritten wird". Die Messkunst hat für alles Werdende Geltung (285 D). Die Erörterung über die Messkunst sonach, welche Plato bei Gelegenheit der Ausarbeitung des Protagoras schon (bzw. erst) ins Auge fasste, ist die im Staatsmann vorliegende.

11. Ein Einwand gegen die Folgerung, die wir hier aus Ausdrücken wie εἰσαῦθις σκεψόμεθα uns zu ziehen berechtigt glauben, liegt allerdings nahe. Bei der dichterischen Freiheit, die sich Plato so vielfach hinsichtlich der Form sowohl wie auch des Inhaltes seiner Dialoge gestattet (mit der er u. a. die handgreiflichsten Anachronismen begeht) — was hindert ihn da, seinem Sokrates gelegentlich auch betreffs einer Erörterung, die schon schriftlich vorlag, oder für die es ihm überhaupt nicht darauf ankam, sie schriftlich vor dem grössern Publikum anzustellen, die im Grunde zu nichts verpflichtende Aeusserung in den Mund zu legen, sie solle (bzw. müsse) eben ein andermal behandelt werden? Dass das εἰσαῦθις demjenigen Dialoge, in welchem es sich findet, die Priorität vor dem andern bezeuge, welcher die verheissene Untersuchung thatsächlich bringt, wäre hiernach mit Sicherheit nur dann zu behaupten, wenn noch aus anderweitigen Gründen die betreffende Zeitfolge der beiden Werke klar ersichtlich würde, wie denn betreffs der eben (§ 10) besprochenen Dialoge ohnehin wohl niemand zweifelt, dass der Protagoras früher, und zwar vielleicht sogar erheblich früher ist als der Staatsmann. Dieses Bedenken wiegt allerdings schwer genug, um uns zur sorgfältigsten Prüfung der Haltbarkeit des hier betretenen Bodens zu veranlassen. Es lässt sich nun aber wirklich aus Plato's Schriften selbst mit hinlänglicher Sicherheit feststellen, dass derselbe Ausdrücke wie den oben angeführten in der That nur dann verwendet, wenn es sich um ein noch nicht ausgearbeitetes, aber in den Sinn genommenes Problem, um einen erst für die Zukunft, aber mit Bestimmtheit in Aussicht gestellten Dialog handelt;

Digitized by Google

mit anderen Worten: in dem angegebenen Falle ist immer eine schriftliche Darstellung der angedeuteten Lehre ins Auge gefasst, dieselbe jedoch immer erst der Zukunft anheimgestellt.

Für die erste dieser beiden Behauptungen spricht folgender Umstand. Formeln wie αὖθις oder εἰσαῦθις σκεψόμεθα, μέτιμεν, δίιμεν, u. dgl. sind unserm Autor in der Regel schon in dem Falle zur Hand, wenn er innerhalb eines und desselben Dialoges ein Problem, auf welches er vorläufig nur hinweist, wirklich noch zur ausführlichen Erledigung zu bringen beabsichtigt. Philebus 33 B z. B. wird ein bestimmter Satz (dass das Leben im Lichte der Vernunfteinsicht der gewöhnlichen Lust entbehren könne) deutlich hervorgehoben, aber nicht weiter verfolgt; ἀλλὰ δὴ τοῦτο μέν, fährt Sokrates fort, ἔτι καὶ εἰσαῦθις ἐπισκεψώμεθα, ἐὰν πρὸς λόγον τι ᾖ, καὶ τῷ νῷ πρὸς τὰ δευτερεῖα, ἐὰν μὴ πρὸς τὰ πρωτεῖα δυνώμεθα προσθεῖναι, προσθήσομεν. Dieses Versprechen erfüllt er in der That p. 66 E: ὡς εἰ φανείη τι τούτων ἀμφοῖν βέλτιον, ὑπὲρ τῶν δευτερείων νῷ πρὸς ἡδονὴν ξυνδιαμαχοίμην, ἡδονὴ δὲ καὶ δευτερείων στερήσοιτο. Dasselbe Verhältniss besteht zwischen dem Staat IV 420 C (αὐτίκα δὲ τὴν ἐναντίαν σκεψόμεθα) und V 466 A, wo es mit Beziehung auf jene Stelle heisst: ἡμεῖς δέ που εἴπομεν, ὅτι τοῦτο μέν, εἴ που παραπίπτοι, εἰσαῦθις σκεψόμεθα, νῦν δὲ u. s. w. Man vergleiche ferner Tim. 61 D: ὑποθετέον δὴ πρότερον θάτερα, τὰ δ' ὑποτεθέντα ἐπάνιμεν αὖθις, ein Versprechen, welches mit den ebd. 69 A f. beginnenden Erörterungen seine Erfüllung findet. Aber auch wo es nicht derselbe Dialog ist, welcher die Einlösung des Versprechens nachbringt, lässt sich ohne Schwierigkeit die Einsicht gewinnen, dass das εἰσαῦθις u. s. w. die betreffende Stelle als Prospekt für eine künftige schriftliche Darstellung charakterisirt. Dies war schon oben (§ 10) an dem Verhältniss des Protagoras zum Staatsmann augenscheinlich; einen anderen Beleg in dieser Richtung liefert der Schluss des ersteren. Zu 361 C f. desselben machte schon Susemihl [1])

[1]) Einleitung zur Uebersetzung S. 112. Stuttg. 1856.

Digitized by Google

darauf aufmerksam, dass hier die Themata des Meno (was ist Tugend?) und des Gorgias (ist die Tugend lehrbar?) sich ankündigen, und zwar, wie wir hinzufügen dürfen, in einer Weise, die auf beabsichtigte Publikationen hindeutet: ἐγὼ οὖν . . πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελθεῖν. 361 E: καὶ περὶ τούτων δὲ εἰσαῦθις, ὅταν βούλῃ, διέξιμεν. Hätte Plato wohl Veranlassung genommen, durch den Mund sowohl des Sokrates wie des Protagoras die Behandlung jener beiden Fragen so ausdrücklich als eine noch ungelöste Aufgabe hinzustellen, wenn die beiden genannten Dialoge zur Zeit der Abfassung des Protagoras schon vorhanden waren?

Dass der Charakter des Futurums in der behandelten Formel nicht blos eine durch die Dramatik des Dialogs bedingte Redewendung ist, sondern in der That auf noch nicht vorliegende Darstellungen hinausweist, lässt sich auch an einem eigenthümlichen Falle, den uns der Timaeus an die Hand giebt, deutlich machen. Tim. p. 38 wird von der Astronomie gehandelt, die weitere Erörterung aber als zu sehr seitabführend unterbrochen mit den Worten: ταῦτα μὲν οὖν ἴσως τάχ' ἂν κατὰ σχολὴν ὕστερον τῆς ἀξίας τύχοι διηγήσεως (38 E). Das τάχ' ἂν . . ὕστερον . . τύχοι ist hier doch wohl der ausgeprägten Futurform äquivalent. Gemeint kann aber nur eine dialogische Abhandlung (διήγησις) sein, die erst noch geschrieben werden sollte: denn in den vorliegenden Werken Plato's findet sie sich nicht, und Susemihl (Anm. z. d. St.) scheint Recht zu haben, wenn er auf Grund einiger Aeusserungen in dem unvollendeten Kritias den dort (108 A) angekündigten aber nicht zur Ausführung gekommenen Dialog Hermokrates als die beabsichtigte Einlösung des im Timaeus gegebenen Versprechens bezeichnet. Wir haben nach alledem genügenden Grund für die Zuversicht, mit der wir uns der in Rede stehenden Formel für die Bestimmung des Zeitverhältnisses zweier Dialoge bedienen, und dürfen uns anschicken, von der gewonnenen Einsicht einige weitere Anwendungen zu machen.

12. Charm. 169 D wird die Frage von der Möglichkeit einer ἐπιστήμη ἐπιστήμης, die als solche zugleich eine ἐπιστήμη

Digitized by Google

ἀνεπιστημοσύνης (169 B) sein müsse, abgebrochen mit dem Zugeständniss: δυνατὸν εἶναι γενέσθαι ἐπιστήμην ἐπιστήμης· αὖθις δὲ ἐπισκεψόμεθα εἴτε οὕτως ἔχει εἴτε μή. Hierzu hat bereits Bonitz [1]) bemerkt, dass der fragliche Begriff der ἐπιστήμη ἐπιστήμης im Theaetet (200 B) wieder auftritt, und zwar, um dort als nicht stichhaltig aufgezeigt zu werden, eine Ausführung, bei der auch die ἐπιστήμη ἀνεπιστημοσύνης wieder zur Sprache kommt. Man wird daher berechtigt sein, in jener Aeusserung im Charmides eine Vorausdeutung auf die nachher im Theaetet erfolgte Behandlung dieser Frage zu erblicken.

13. Im Staatsmann 263 A führt die Diskussion auf die Frage nach der richtigen logischen Eintheilung der Begriffe. Dieselbe sei nur zu erfassen durch die Zerfällung des Gattungsbegriffes in seine Arten (γένη), nicht aber so, dass man den dadurch bezeichneten Gegenstand in die Vielheit seiner Bestandtheile (μέρη) zerlege. Auf die Wichtigkeit dieses (der Logik noch heute geläufigen) Unterschiedes macht Plato auch im Phaedrus (265 E, 273 D, 277 B), sowie im Staat V 454 A gelegentlich aufmerksam [2]), ohne jedoch näher darauf einzugehen. In der genannten Stelle des Staatsmannes wird dieselbe besonders betont, die eingehende Behandlung des Gegenstandes aber ausdrücklich für eine spätere Untersuchung in Aussicht genommen: ταῦτα δὲ εἰσαῦθις κατὰ σχολὴν καθάπερ ἰχνεύοντες μέτιμεν. Ebd. 285 A f. wird jenes logische Verfahren zum Inhalte der begrifflichen „Messkunst" gerechnet, und die bezügliche Methode in Kürze (ταῦτα μὲν οὖν ἱκανῶς περί τε τούτων . . εἰρήσθω (285 B) so angedeutet, wie wir sie in sehr eingehender Weise im Philebus p. 16 ff. durchgeführt finden. Und dass in der That diese Stelle des Philebus die Erfüllung des im Staatsmann gegebenen Versprechens ausmacht, sieht man besonders daraus dass zu Anfang derselben noch einmal jene falsche Art der Eintheilung geflissentlich abgewiesen wird: Phil. 14 DE: σὺ μέν, ὦ Πρώταρχε, εἴρηκας τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν

[1]) Platon. Studien. 2. Aufl. S. 231.
[2]) S. Zeller II², 1, S. 396 f.

Digitized by Google

περὶ τὸ ἓν καὶ πολλά, συγκεχωρημένα δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν ὑπὸ πάντων ἤδη μὴ δεῖν τῶν τοιούτων ἅπτεσθαι, παιδαριώδη καὶ ῥᾴδια καὶ σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια ὑπολαμβανόντων γίγνεσθαι, ἐπεὶ μηδὲ τὰ τοιάδε, ὅταν τις ἑκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἄλλα μέρη διελὼν τῷ λόγῳ, πάντα ταῦτα τὸ ἓν ἐκεῖνο εἶναι διομολογησάμενος, ἐλέγχῃ καταγελῶν, ὅτι τέρατα διηνάγκασται φάναι, τό τε ἓν ὡς πολλὰ ἐστι καὶ ἄπειρα, καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἓν μόνον. Noch entschiedener und ausführlicher wird die betreffende Unrichtigkeit der Eintheilung im ersten Theile des Parmenides gekennzeichnet und abgewiesen: Parm. 129 C f.: εἰ δ' ἐμὲ ἕν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν; λέγων . . ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιά μού ἐστιν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά u. s. w., worauf dann das Folgende (129 D f.) gleichfalls auf die richtige Art der begrifflichen Eintheilung hinweist. Auf beide Dialoge, den Philebus wie den Parmenides, weist sonach der Staatsmann voraus. Dass jedoch im Wesentlichen der erstere (trotz der Kürze, mit welcher hier der falsche Standpunkt erwähnt ist) die eigentliche Lösung des im Staatsmann gestellten Problems enthalten soll, ergiebt sich aus der engen Beziehung, in welcher seine Ausführungen mit dem in diesem Dialoge besonders hervorgehobenen Begriffe der logischen Messkunst stehen.

14. Im vierten Buche des Staates (430 B) finden wir eine Definition der ἀνδρεία, wonach diese aufgefasst wird als eine δύναμις καὶ σωτηρία διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μή. Diese ὀρθὴ δόξα vom Wesen der Tapferkeit soll zwar noch nicht das eigentliche Wissen von derselben (also nicht ihre endgiltige Begriffsbestimmung) enthalten, jedoch zum Zwecke desjenigen was von ihr hinsichtlich der Staatsordnung zu sagen ist, genügen. Zur Bewahrung dieser Tapferkeit ferner gehöre eine παιδεία, die naturwüchsige Kühnheit aber, welche sich ohne Bildung bei Thieren und Sklaven finde, verdiene in Wahrheit diesen Namen nicht. Von der obigen Definition heisst es dann 430 C: „Lass sie dir wenigstens als die in Hinsicht des Staates ausreichende (πολιτικήν) gefallen, καὶ ὀρθῶς ἀποδέξει· αὖθις δὲ περὶ αὐτοῦ, ἐὰν βούλῃ, ἔτι κάλλιον διίμεν. Plato stellt somit für später eine eingehendere Erörterung der

Digitized by Google

Tapferkeit in Aussicht; schon der Zusatz ἐὰν βούλῃ scheint jedoch die Unumgänglichkeit einer solchen für die Zwecke der Schrift vom Staate selbst in Abrede zu stellen. Prantl[1]) glaubt allerdings auf Kap. 14—16 des fünften Buches hinweisen zu können, in denen das Angedeutete seine Ausführung erhalte. Was wir aber dort lesen, ist nichts weniger als eine erneute Behandlung des Wesens der Tapferkeit im Sinne einer Definition; es enthält lediglich praktische Vorschriften über das Verhalten, welches der Staat im Kriege gegen seine Soldaten zu beobachten habe, damit sie vor dem Feinde sich auszeichnen. In durchaus entsprechender Weise dagegen findet sich das Gesuchte im Laches, der ja auch das Wesen der Tapferkeit zum Thema hat, und zwar ist es dort namentlich die Stelle 196 D f., deren Inhalt diesen Dialog als die Erfüllung der im Staat 430 C gegebenen Verheissung kennzeichnet.

Staat 430 B f.

δοκεῖς γάρ μοι τὴν ὀρθὴν δόξαν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἄνευ παιδείας γεγονυῖαν, τήν τε θηριώδη καὶ ἀνδραποδώδη, οὔτε πάνυ νόμιμον ἡγεῖσθαι, ἄλλο τέ τι ἢ ἀνδρεῖαν καλεῖν.

Laches 196 D f.

κατὰ τὴν παροιμίαν ἄρα τῷ ὄντι οὐκ ἂν πᾶσα ὃς γνοίη οὐδ' ἂν ἀνδρεία γένοιτο . . ἀναγκαῖον οἶμαι τῷ ταῦτα λέγοντι μηδενὸς θηρίου ἀποδέχεσθαι ἀνδρείαν, ἢ ξυγχωρεῖν θηρίον τι οὕτω σοφὸν εἶναι ὥστε . . ταῦτα λέοντα ἢ πάρδαλιν ἤ τινα κάπρον φάναι εἰδέναι· ἀλλ' ἀνάγκη ὁμοίως λέοντα καὶ ἔλαφον καὶ ταῦρον καὶ πίθηκον πρὸς ἀνδρείαν φάναι πεφυκέναι τὸν τιθέμενον ἀνδρείαν τοῦθ' ὅπερ σὺ τίθεσαι, . 197 A f. ἢ καὶ τὰ παιδία πάντα οἴει με ἀνδρεῖα καλεῖν, ἃ δι' ἄνοιαν οὐδὲν δέδοικεν; . . ἐγὼ δὲ ἀνδρείας μὲν . . τισὶν ὀλίγοις οἶμαι μετεῖναι, θρασύτητος δὲ . . πάνυ πολλοῖς καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ παίδων καὶ θηρίων.

Der Laches wäre hiernach erst nach dem vierten Buche des Staates geschrieben. Diese Annahme stimmt auch recht

[1]) Anm. 155 zu seiner Uebersetzung. Stuttg. 1857.

Digitized by Google

wohl nicht nur mit dem, was wir weiter unten über die Entstehung des letzteren werden zu sagen haben, sondern auch mit allem, was in Betreff der Abfassungszeit des Laches sich erkennen lässt, von dem man schon anderwärts bemerkt hat, die darin befindliche Anspielung auf die Meinung, dass Sokrates die Jünglinge verderbe, blicke zurück auf die Anklage von Seiten des Meletos, und dieser Umstand in Verbindung mit dem objektiv ruhigen Tone, worin sich die Vertheidigung der sokratischen Lehrwirksamkeit hält, sei geeignet, den Dialog in eine etwas spätere Zeit, etwa in dieselbe, in welcher wohl auch der Euthyphron entstanden ist, zu verweisen [1]).

Die aufgezeigte Beziehung jener Stelle des Staates auf den Laches wirft übrigens ein helles Licht auf den Zusammenhang und die Tendenz der in letzterem geführten Diskussion. Im Laches wird bekanntlich diejenige Definition der Tapferkeit, wonach sie die Kenntniss des zu Fürchtenden sein soll, zwar ausdrücklich (Kap. 22) als sokratisch, aber schliesslich doch nicht als letzte und ausreichende Definition anerkannt, und die Erörterung spitzt sich zu auf den Satz, dass die Tapferkeit mit den übrigen Tugenden eins sei, da auch ihr Wesen zuletzt in nichts anderem liege als im „Wissen". Zu diesem Gang und Abschluss des Dialogs giebt unsere Stelle im Staat einen guten Kommentar. Plato unterscheidet nach bekannten Erörterungen (im Theaetet und im Meno) die richtige Meinung von der eigentlichen Erkenntniss. Die erstere erklärt er für die praktischen Verhältnisse des Lebens als ausreichend, für wissenschaftliche Fragen soll sie aber niemals das letzte Wort haben, da ihr die „Beziehung auf den Grund" (Men. 98 A), d. h. die Begründung durch spekulative Einsicht, fehlt. Hinsichtlich der Tapferkeit sagt nun Plato im Staat mit einfachen Worten, jene Definition derselben als Kenntniss des zu Fürchtenden u. s. w. könne gelten als Meinung für die Praxis (πολιτικήν);

---

[1]) Georgii in der Einleit. zur Uebersetzung des Laches, S. 513. Stuttg. 1860.

Digitized by Google

er verfehlt aber nicht anzudeuten, dass sie das Wesen der Sache nicht erschöpfen und dass dies einmal ausführlicher zu erhärten wohl der Mühe werth sei. Diese von der provisorischen zur endgültigen Definition der Tapferkeit überleitende Erörterung giebt nun aber der Laches.

II.

15. Ein Ueberblick über die Resultate, welche wir im Vorstehenden an der Hand unseres Kriteriums gewonnen zu haben glauben, bestätigt uns zunächst Manches, was wir schon aus anderweitigen Gründen, wie sie in Inhalt und Form der Dialoge gegeben sind, theils mit Bestimmtheit wussten, theils zu finden erwarten konnten: die Entstehung der Gesetze nach dem Staat, des Meno vor dem Phaedo, des Charmides vor dem Theaetet, des Laches vor dem Protagoras, sowie des letzteren vor dem Staatsmann. Wir erkennen ausserdem die Priorität des Protagoras vor dem Meno und Gorgias, des Theaetet, sowie des Staatsmannes vor dem Philebus, des siebenten Buches der Politeia endlich vor dem Sophisten und Philebus. Ein weiter gehendes Interesse aber knüpft sich für unsere Betrachtung namentlich an zwei Punkte unserer Ergebnisse.

16. Der Gorgias, sahen wir, muss vor dem Phaedrus geschrieben sein; die Stellung des letzteren an der Spitze der platonischen Dialoge hat oben (§ 5) ein neues gewichtiges Gegenargument gefunden. Eine Anzahl anderer Erwägungen, die zu demselben Resultate führen, hat Susemihl [1]) zur Geltung gebracht. Ich selbst vermag nun weiter der entgegengesetzten Ansicht (Spengels), die neuerdings noch durch die Autorität Useners vertreten ist, nicht einmal das mit Bestimmtheit zuzugeben, was selbst Susemihl derselben einzuräumen sich veranlasst findet, dass nämlich der Phaedrus vor der Sophistenrede des Isokrates verfasst sei und neige vielmehr zu der Ueberzeugung, dass der zweite Theil desselben erst durch jene Rede wesentlich mit veranlasst wurde.

---

[1]) Jahrbücher f. class. Philol. 1880 S. 707 ff., 1881 S. 667 ff.

Digitized by Google

Für diese Vermuthung glaube ich einige neue Beobachtungen geltend machen zu können, die hier wenigstens zum Zweck einer nochmaligen Revision der Akten zu dieser Frage eine Darstellung finden mögen.

Der Phaedrus enthält meines Erachtens eine ganze Anzahl von Beziehungen auf die Sophistenrede, und zwar auf Grund des Umstandes, dass Plato von verschiedenen Partien der letzteren Veranlassung nimmt zu zeigen, theils dass die daselbst vorgetragenen Ansichten den Kern der Sache nicht treffen, theils dass ihr Verfasser keine Veranlassung habe, sich in der vorliegenden Weise über Sophisten und Redenschreiber zu erheben, sintemal er im Lichte der rechten Würdigung dieser Dinge gar nichts vor ihnen voraus habe.

Wir vergleichen zunächst Phaedrus Kap. 52 ff. mit Isokrates' Sophistenrede Kap. 9. Isokrates hebt mit Emphase hervor, hinsichtlich der ἰδέαι, auf Grund deren man die ἐπιστήμη des Redenhaltens erlange, seien er und seinesgleichen die Wissenden (während die Sophisten im Grunde nichts von der Sache verständen). In Bezug hierauf belehrt ihn Plato (268 E) „in sanfter Weise" (denn er hält ja immerhin, wie der Schluss des Dialogs zeigt, noch etwas auf ihn), dass er mit seiner Art des Wissens demjenigen gleiche, der zwar wisse, was „vor der Harmonie oder Tragödie ist, nicht aber die Verhältnisse der Harmonie oder der Tragödie selbst":

Isokrates § 16.

τῶν μὲν ἰδεῶν ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἢν τις αὐτὸν παραδῷ . . τοῖς εἰδόσι τι περὶ αὐτῶν.

Phaedrus 268E.

ἀνάγκη μὲν καὶ ταῦτ' ἐπίστασθαι τὸν μέλλοντα ἁρμονικὸν ἔσεσθαι, οὐδὲν μὴν κωλύει μηδὲ σμικρὸν ἁρμονίας ἐπαΐειν τὸν τὴν σὴν ἕξιν ἔχοντα· τὰ γὰρ πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα ἐπίστασαι, ἀλλ' οὐ τὰ ἁρμονικά. Vgl. auch 269B: εἴ τινες . . τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα ἔχοντες ῥητορικὴν ᾠήθησαν εὑρηκέναι.

Beiläufig wird ferner die Behauptung des Rhetors, das Erlernen der Rede bei dem Wissenden sei „nicht eben

Digitized by Google

schwer" (οὐ τῶν πάνυ χαλεπῶν), dahin richtig gestellt, dass diese Aufgabe, im rechten (d. h. platonischen) Sinne aufgefasst, denn doch οὐ σμικρὸν φαίνεται ἔργον (Phaedrus 272 B).

Der Schüler, sagt Isokrates, muss zunächst eine Naturanlage zum Redeberuf besitzen, diese aber durch Unterricht in allem, was Technik und wissenschaftliche Anforderungen betrifft, ergänzen, um wirklich ein guter Redner zu werden. Nur die wissenschaftlich Gebildeten erreichen hierin das Höchste, und wer in einem der Erfordernisse zurückbleibt, wird der Aufgabe nicht genügen. Dieser Ansicht kann Plato dem Wortlaute nach völlig beistimmen, nur dass für ihn eben die erforderliche ἐπιστήμη etwas Anderes und Tiefergehendes bedeutet, und die rhetorische Uebung somit in seinem Sinne noch andere Aufgaben stellt als sie für Isokrates bestehen:

Isokrates § 17 f.

καὶ δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν πρὸς τῷ τὴν φύσιν ἔχειν οἵαν χρή . . καὶ τούτων μὲν ἁπάντων συμπεσόντων τελείως ἕξουσιν οἱ φιλοσοφοῦντες· καθ' ὃ δ' ἂν ἔλλειφθῇ τι τῶν εἰρημένων, ἀνάγκη ταύτῃ χεῖρον διακεῖσθαι τοὺς πλησιάζοντας.

Phaedrus 269 D.

εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην· ὅταν δ' ἂν ἐλλίπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσει.

Hierin also soll Isokrates im Allgemeinen Recht behalten, die Art der τέχνη aber, (wie Plato unmittelbar hinzusetzt), liegt (wenigstens für die ideale Rhetorik, welche Plato im Auge hat) nicht auf dem Wege, welchen Lysias und Thrasymachos (und nach Plato's Auffassung auch deren Gegner Isokrates) einschlagen (ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη u. s. w. ebd.).

Isokrates giebt mannigfaltige Bestimmungen über das was der angehende Redner hinsichtlich der Technik in's Auge zu fassen habe: Wahl der Themata, richtige Verbindung und Anordnung derselben, richtiges Anpassen an Zeit und Umstände (καιροί) und dem entsprechendes Anbringen der ἐνθυμήματα, Rhythmus und Wohlklang der Sprache; vor allem sollen die Schüler die verschiedenen Arten (εἴδη) der Rede kennen und in ihrem Gebrauche sich üben. Das

Digitized by Google

Interesse seines philosophischen Kritikers hat von alledem namentlich der zuletzt genannte Punkt, der ja logischer Natur ist, in Anspruch genommen. Plato kann auch hier nicht umhin, dem κατ' εἴδη διαιρεῖν seine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Die Anforderungen selbst giebt er bereitwillig zu; wonach aber die Eintheilung und Klassifikation der λόγοι sich zu richten habe, dazu vermisst er bei Isokrates jede tiefere Begründung, und diese giebt er nun selbst in ausführlicher Weise eben im Phaedrus (Kap. 55 f.) durch die Lehre, wonach die wissenschaftliche Aufgabe des Redners darin besteht, zu wissen „wie viel Arten die Seele habe", und wie sich demgemäss die Charaktere der Menschen eintheilen. Erst danach könne er bestimmen, wie viel Arten von Reden es geben müsse, und wie jede von ihnen beschaffen sei.

Isokrates § 17.	Phaedrus 271 B.
τὰ μὲν εἴδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν,	τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίεισι τὰς αἰτίας . . οἷα οὖσα ὑφ' οἵων λόγων . . πείθεται κτλ.
	271 D.
περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνασθῆναι.	λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἴδη, τοιόνδε ἕκαστον. οἱ μὲν οὖν τοιοίδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν εἰς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς κτλ.

Erst wenn man diesen Anforderungen hinlänglich genügt, kommt das angemessene Erfassen der καιροί als weitere Forderung der rhetorischen Technik in Betracht:

Isokrates § 16.	Phaedrus 272 A.
ἔτι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν	ταῦτα δὲ ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον . . τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι,

und weiter natürlich auch die richtige Anwendung und Verbindung sonstiger im gewöhnlichen Sinne rhetorischer Mittel:

Digitized by Google

Isokrates § 16.	Phaedrus 272 A.
ἐφ' ἑκάστῳ τῶν πραγμάτων ἃς δεῖ προελέσθαι καὶ μῖξαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξαι κατὰ τρόπον.	βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεεινολογίας καὶ δεινώσεως . . τούτων τὴν εὐκαιρίαν . . διαγνόντι καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη [1]).

Einen anderen Gegenstand für unsere Vergleichung bietet das siebente Kapitel der Sophistenrede und Kap. 59 ff. des Phaedrus.

Schon im fünften Kapitel hat Isokrates den Sophisten

---

[1]) Gegen die hier und im Folgenden ausgeführten Ansichten über das Verhältniss der Sophistenrede zum Phaedrus hat neuerdings Susemihl (De Platonis Phaedro et Isocratis contra sophistas oratione. Greifsw. 1887) eine Reihe von Einwendungen erhoben. In Betreff des Obigen zunächst bestreitet er die Bezugnahme von Phaedr. 268 E auf Is. c. soph. § 16 und von Phaedr. 271 B auf Isokr. § 17 mit der Behauptung, dass die bei letzterem § 16 erwähnten ἰδέαι ἐξ ὧν τοὺς λόγους . . συντίθεμεν identisch seien mit den § 17 genannten εἴδη τῶν λόγων. In diesem Falle würde allerdings Plato keine Veranlassung gehabt haben, sich 271 B mit den Worten τὰ λόγων . . . . πείθεται κτλ. auf die isokratischen Worte τὰ μὲν εἴδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν zurückzubeziehen. Dass jene Ausdrücke bei der Unbestimmtheit des Begriffs εἴδη gelegentlich identisch sein können, ist unbestreitbar, nicht aber, dass sie es auch an dieser Stelle durchgängig sind. § 16 bezieht sich auf die inhaltlichen Bestandtheile (ἰδέαι) der Rede und auf die rechte Art, sie wirkungsvoll zusammenzusetzen. § 17 sagt nicht dasselbe mit anderen Worten, sondern fügt neues hinzu. Der Schüler muss ausserdem (καὶ δεῖ — im anderen Falle sollte man eher ein „daher" u. dgl. erwarten) in theoretischer Beziehung die εἴδη τῶν λόγων lernen, d. h. die verschiedenen Arten von Reden, und in praktischer Hinsicht sich in ihrem Gebrauche üben; dem entsprechend muss der Lehrer theoretisch dieselben sorgfältig vortragen und praktisch die Art der Ausübung durch sein Beispiel zeigen. Als das Praktische in § 16 erscheint eine Aufzählung von rhetorischen Künsten und Wortfügungen, von der es ausdrücklich heisst, ihre Ueberlieferung bedürfe πολλῆς ἐπιμελείας. In § 17 dagegen ist von etwas die Rede, was dem Lehrer lediglich von seiner Art zu reden abgesehen werden soll und worin die Tüchtigen sofort Meister werden (§ 18 z. A.: εὐθὺς ἀνθηρότερον . . . λέγοντας). Schon aus diesem Grunde muss unter den εἴδη τῶν λόγων noch etwas Anderes verstanden sein als unter den ἰδέαι ἐξ ὧν u. s. w. des § 16. Dass Isokrates unter εἴδη τῶν λόγων nicht überall die Gegenstände (das Material) der Reden, sondern auch die verschiedenen Arten derselben verstand, zeigt Blass, att. Bereds. II, S. 100 f.

Digitized by Google

es als einen Mangel an Einsicht in das Wesen der Sache vorgeworfen, dass sie mit gleicher Leichtigkeit und, wie es scheint, mit derselben Methode ihren Schülern die ἐπιστήμη sowohl der λόγοι als der γράμματα beizubringen versprechen. Wie aus § 12 hervorgeht, diente der Hinweis auf die Erlernung der γράμματα den Sophisten nur als Beispiel (παράδειγμα φέροντες) und sollte demnach wohl nur besagen, dass sie ihren Schülern die Redefertigkeit zu einer ebenso leicht erreichbaren und unfehlbaren Sache zu machen vermöchten, wie ihnen dies früher die Erlangung des Schreibens gewesen sei. Wenn die Sache so liegt, so hat nun Isokrates in dem, was er zur Kritik dieser Prahlerei in Kap. 7 beibringt [1]), sich gegen seine Gegner allerdings selbst eines einigermassen sophistischen Mittels bedient. Den Begriff der γράμματα lässt er im Verlauf seiner Kritik gleichsam unvermerkt eine Bedeutung annehmen, die weiter reicht als die, welche jene in den Sinn genommen hatten. Aus der Bedeutung „Schreibkunst" macht er nämlich die der Schriftstellerei. Am deutlichsten zeigt sich dies in der letzten Antithese, die er auf Grund dessen zwischen λόγοι und γράμματα zu Stande bringt: τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόν τε καλῶς ἔχειν, ἢν μὴ τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρέποντος ἱκανῶς μετάσχωσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν. Von dieser Grundlage aus sucht er nun den heterogenen Charakter einerseits der gesprochenen Rede, andrerseits der schriftlichen Darstellung aufzuzeigen. In der Art, wie er dies thut, liegt zwar nichts, was ausdrücklich einen Vorzug des Geschriebenen vor dem Gesprochenen behauptete. Aus dem Munde des Mannes aber, der sich im Gegensatze zu der gerichtlichen Rhetorik seinerseits auf seine Kunst des Redenschreibens etwas zu Gute that, konnte die scharfe Hervorhebung jenes Unterschiedes unwillkürlich als eine Bevorzugung der γράμματα vor den λόγοι erscheinen, und

[1]) Der Ansicht Teichmüller's (Litt. Fehden im 4. Jahrh. v. Chr. I, S. 84 f. Bresl. 1881), welcher den Inhalt von § 12 auf Xen. Mem. IV, 4, 6 beziehen will, kann ich im Hinblick auf alles dasjenige was in § 9 und § 13 der Sophistenrede gesagt ist, mich nicht anschliessen.

Digitized by Google

selbst wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, so war das Geflissentliche jener Unterscheidung ganz danach angethan, Plato gelegentlich zu einer Darlegung seiner Auffassung derselben (im Sinne der Hintansetzung der Schrift gegen die mündliche Rede) zu veranlassen. Verschiedene Stellen der bezüglichen platonischen Erörterungen lesen sich in der That ganz wie absichtliche Korrekturen (bzw. Vertiefungen) dessen was Isokrates zu diesem Thema zu sagen hatte:

Isokrates § 12.	Phaedrus 275 C.
τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταὐτὸν .. τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τοὐναντίον πέπονθεν.	ὁ παραδεχόμενος ὥς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι κτλ.
	275 D.
ὥστε τοῖς αὐτοῖς (sc. γράμμασι) ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν.	ἐὰν δέ τι ἔρχῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί.
§ 13.	275 E.
τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόν τε καλῶς ἔχειν, ἢν μὴ τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρέποντος ἱκανῶς μετάσχωσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν.	ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν .... καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή.

Der von Isokrates behauptete Unterschied wird hiernach im Phaedrus anerkannt, aber zu der Erkenntniss erweitert, dass er vom wissenschaftlichen Interesse aus eine Inferiorität der Schrift gegenüber der lebendigen Rede bedeute.

Dass zwischen Phaedrus 269 D und der im Obigen ihr entsprechenden Stelle der Sophistenrede eine direkte Beziehung besteht, hat übrigens schon Usener [1]) erkannt, nach dessen Ansicht dabei allerdings nicht Isokrates von Plato, sondern dieser von jenem zitirt wird. Die Beziehung ferner von Phaedrus 268 E auf Isokrates hatte schon früher Ueberweg [2]) bemerkt. Dass unter anderem namentlich die Stelle 272 A auf die Sophistenrede zurückweist, ist auch

[1]) a. a. O. S. 138. Vgl. Reinhardt, De Isokratis aemulis S. 29.
[2]) Philologus XXVII, S. 177. Vgl. Schultess a. a. O. S. 77.

Digitized by Google

von Bergk [1]) bereits behauptet worden. Bergk's Ansicht, Plato habe die Rede des Isokrates, dessen Verdienste er damals selbst noch anerkannte, benutzt, um dessen Gedanken selbständig zu reproduziren, dürfte durch die vorstehenden Belege nicht nur bestätigt, sondern auch erweitert sein in dem Sinne, dass diese Wiedergabe von Ansichten des Isokrates zugleich eine Berichtigung und Vertiefung derselben bedeuten sollte [2]).

Wie bei allem, was Plato behandelt, so ist nun auch in der Art, wie im Phaedrus auf Isokrates gedeutet wird, Methode. Die Kennzeichen, dass er gemeint ist, gewinnen im

---

[1]) Fünf Abhandlungen zur Gesch. d. griech. Phil. u. s. w. S. 29 ff. Leipz. 1883.

[2]) Susemihl (a. a. O. S. 5 f.) bestreitet, dass schon Isokrates in dem Gegensatze von γράμματα und λόγοι unter γράμματα etwas Anderes als die Buchstaben des Alphabets verstanden habe. Wenn dies der Fall ist, so hat der Rhetor in § 12 und 13 wenigstens sich, wie aus obigem (S. 135) ersichtlich, einer solchen Ausdrucks- und Darstellungsweise bedient, dass Plato aus jenem Gegensatze recht wohl den von geschriebenen und gesprochenen Inhalten heraushören und an die so gewonnene Erweiterung des Begriffs der γράμματα seine kritischen Ausführungen anknüpfen konnte, — eine Art der Polemik, die man m. E. ihm schon zutrauen dürfte. (Man vergleiche nur, was alles im Theaetet mit dem bekannten Satze des Protagoras sogleich in Beziehung und Verbindung gebracht wird.) Andrerseits, wenn Isokrates wirklich mit γράμματα nur die Buchstaben meinte, so hat er in logischer Beziehung nicht eben glücklich disponirt. Als das μέγιστον σημεῖον der Unähnlichkeit (§ 12 a. E.) zwischen γράμματα und λόγοι hätte er dann hinstellen müssen, was § 12 z. A. steht (dass wir hinsichtlich der Buchstaben immer τοῖς αὐτοῖς περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν, während in den Reden der Inhalt immer ein anderer sein müsse), nicht aber das in § 13 Gesagte. Denn auch von den Buchstaben dürfte gelten, was hier von den Reden behauptet wird, dass bei ihrem Gebrauche man die καιροί und das πρέπον beachten müsse (um z. B. nicht unorthographisch zu schreiben). Zum „grössten Zeichen" aber der ἀνομοιότης zwischen γράμματα und λόγοι wird dieser Unterschied in Wahrheit, wenn γράμματα hier in der erweiterten Bedeutung auftritt. Denn dann kommt zwischen beiden eben der Unterschied heraus, welchem auch Plato zuzustimmen nicht umhin kann: dass die lebendige Rede sich nach Zeit und Umständen richte, der schriftlich fixirte Inhalt aber diese Möglichkeit nicht mehr habe.

Digitized by Google

Fortgange des Dialoges stufenweise an Deutlichkeit und Handgreiflichkeit. Zunächst dürfen nur die Ansichten und Aussprüche des Rhetors anklingen; dann erfahren wir 277 D (εἴτε Λυσίας ἤ τις ἄλλος πώποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ νόμους τιθείς u. s. w.) und 278 C (Λυσίᾳ τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους), dass es sich neben Lysias noch um die Kritik einer anderen rhetorischen Persönlichkeit handelt. Diese ganze Partie gerade erhält noch ein besonderes Licht aus dem Charakter der Sophistenrede. Isokrates hatte dort wiederholt und nachdrücklich die Tendenz sowohl wie die Ansprüche und die ganze Technik der sophistischen Rhetoren als eine sogar im moralischen Sinne tadelhafte bezeichnet (Kap. 3, 5) und hiervon auch die vor seiner Zeit berühmten Verfasser der sog. τέχναι (Kap. 11) nicht ausgenommen. Dieser Ueberhebung des Rhetors will der Philosoph einen Dämpfer aufsetzen. Er führt ihm zu Gemüthe, wie es doch erst recht ein ὄνειδος (277 D) sei, Reden zu halten oder zu schreiben, ohne das rechte Wissen vom Gerechten und Ungerechten, Guten und Bösen zu besitzen. Die Stelle 278 E präludirt dann unmittelbar der Namennennung durch den Hinweis darauf dass, wie Phaedrus an Lysias, so auch Sokrates an jemand Anderem seinen ἑταῖρος (als Objekt seiner Kritik) für den Gegenstand dieser Unterredung gehabt habe, worauf am Schlusse des Ganzen als dieser ἑταῖρος eben Isokrates ausdrücklich genannt wird.

Zu der Annahme, dass in der Sophistenrede Isokrates auch schon gegen Plato selbst polemisirt habe, giebt der Inhalt derselben meines Erachtens gar keine Veranlassung. Das Objekt seines heftigen Angriffes sind Eristiker wie Antisthenes, ausserdem in zweiter Linie und mehr gelegentlich einige den sokratischen Schulen theils eigenthümliche, theils mit den Sophisten gemeinsame Ansichten von allgemeinerem Charakter. Ausser der Manier, mit welcher die letzteren ihr Honorar verlangen und sicher stellen, tadelt er namentlich (§ 2) ihre Anmassung τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν zu können. Gemeint (und zugleich missverstanden) sind damit wohl diejenigen logischen Tendenzen der damaligen Sophistik, welche (in moderner Weise ausgedrückt) auf die

Digitized by Google

Gewinnung einer Theorie der Induktion sich richteten [1]). Jenes sowohl wie dieses sind Eigenheiten der Sophistik, die auch bei Plato (nur mit besserem Verständnisse der Sache) gelegentlich abfällig kritisirt werden. Der Eindruck, den die Rede in diesen Partien auf Plato machte, muss ein überwiegend günstiger gewesen sein, so dass das bedingte Lob des Isokrates am Ende des Phaedrus schon im Hinblick auf diesen Punkt verständlich wird. Dass in der Rede daneben auch die sokratische Unterscheidung von δόξα und ἐπιστήμη (Kap. 4), sowie der sokratische und sophistische Satz von der Lehrbarkeit der Tugend (Kap. 11) einen missgünstigen Seitenblick erhalten, mag in Verbindung mit dem Unzulänglichen der Ausführungen über das Verhältniss von Rede und Schrift, sowie der über die Aufgabe der Rhetorik Plato eben die Veranlassung gegeben haben, dem damals noch mehr oder weniger befreundeten Rhetor im Phaedrus eine Lektion über das wahre Wesen der Rhetorik und ihr Verhältniss zum Wissen zu ertheilen, jedoch eben eine solche, welche die Grenzen einer wohlwollenden Kritik nicht überschreiten sollte. Der Eindruck der vornehmen Zurechtweisung auf Isokrates scheint freilich empfindlicher gewesen zu

---

[1]) S. Natorp, Forschungen etc. S. 146 ff. und dazu meine Bemerkungen im Philolog. Anzeiger XIV, S. 550 f. — Susemihl (a. a. O. S. 4) will dem τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν eine Beziehung auf logische Bestrebungen des Antisthenes u. a. nicht zuerkennen, da der Ausdruck nur praktische Bedeutung habe: Fertigkeit in Erwägung des Kommenden für die Zwecke des eigenen Handelns. Das Letztere ist gewiss richtig, schliesst aber keineswegs aus, dass diese Fertigkeit von Seiten der „Sophisten" durch Anleitung zu einer (nach heutigem Sprachgebrauch) logisch-induktiven Methode (Erschliessung des Zukünftigen aus der Beachtung wiederholter gleichartiger Fälle der Vergangenheit) den Schülern beigebracht wurde. Nur hierzu will auch das in § 2 von Isokrates angezogene Beispiel aus Homer ordentlich passen (ebenso wie in § 7 f. der scharfe Gegensatz von μελλόντων und παρόντων). Ausserdem: Isokrates sagt in dem ganzen Zusammenhange dieser Darstellung nicht, (wie Sokrates die Sache giebt), die Sophisten lehrten, wie man Tugend erwerbe, um zu wissen, wie man handeln müsse, sondern sie versprächen (und zwar εὐθὺς ἐν ἀρχῇ, § 1 a. E.) τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν zu lehren, damit man hieraus erkenne, wie man handeln müsse, um glücklich (oder tugendhaft) zu sein.

Digitized by Google

sein als Plato erwartet hatte. Als „Programm zur Eröffnung der Akademie" dürfte der Phaedrus nach alledem schwerlich geschrieben sein.

17. Wenden wir uns zu Plato's Zitaten eigener Werke zurück, so scheint sich schliesslich von diesen aus noch ein beachtenswerther Fingerzeig hinsichtlich der Enstehung der Politeia zu ergeben. Das vierte Buch derselben deutet, wie wir (§ 14) sahen, voraus auf den Laches, wie dieser selbst (§ 9) auf den Protagoras. Letzterer geht seinerseits nicht nur dem Gorgias (§ 11) und dem Staatsmann (§ 10), sondern auch dem Meno (§ 11) voran; dieser letztere weiter dem Phaedo (§ 3). Nach dem Phaedo ist das zehnte Buch der Schrift vom Staate entstanden (§ 2). Zwischen diesem und dem vierten liegt sonach eine beträchtliche Reihe anderer Schriften. Die Entstehungszeiten der beiden Bücher erscheinen demgemäss durch eine so erhebliche Zeitstrecke von einander getrennt, dass schon aus diesem Grunde die Annahme ihrer gleichzeitigen Veröffentlichung sehr unwahrscheinlich ist. Da es nun auch sonst bekanntlich nicht an Anhaltspunkten fehlt für die Vermuthung, dass der Staat von Plato nicht in einem Stücke gearbeitet und veröffentlicht ist[1]), so erhebt sich die Frage, bis zu welchem Abschnitte des Werkes sich die frühere Veröffentlichung (bzw. die früheren) erstreckt haben möge. Das nächstliegende Mittel zur Beantwortung derselben scheint eine Durchmusterung des Werkes in Bezug auf seinen Inhalt darzubieten. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre zunächst dasjenige was wir am Schlusse des siebenten Buches lesen, geeignet, den Eindruck zu machen, als habe es ursprünglich den Schluss des Ganzen gebildet. Die Untersuchung über das Wesen der Gerechtigkeit ist dort vollständig zum Abschluss gebracht, nicht minder die damit verwebten Erörterungen über die Einrichtungen des Gemeinwesens. Das zu deren Erhaltung erforderliche System der Pädagogik ist ebenfalls vollständig dargestellt. Der Schlussstein des ganzen politischen und pädagogischen Auf-

[1]) Das Material s. bei Krohn, D. Platon. Staat, S. 1 ff. Halle 1876.

Digitized by Google

baus, die Bestimmung nämlich, dass die Philosophen Herrscher sein müssen, wird noch ausdrücklich am Ende des letzten Kapitels (540 D) demselben eingefügt und, damit nichts Abschliessendes fehle, auch noch die unmittelbar praktische Frage, wie man den bestehenden Staat in den Idealstaat umzuwandeln vermöge, durch Angabe einer praktischen Erziehungsmassregel beantwortet. „Genug", heisst es dann, „sind nun der Reden in Bezug auf diesen Staat und den ihm entsprechenden Menschen": δῆλος γάρ που καὶ οὗτος οἷον φήσομεν δεῖν αὐτὸν εἶναι. δῆλος, ἔφη, καὶ ὅπερ ἐρωτᾷς δοκεῖ μοι τέλος ἔχειν (541 B). Das lautet ungefähr wie der Schluss des Staatsmannes (311 C): κάλλιστα αὖ τὸν βασιλικὸν ἀπετέλεσας ἄνδρα ἡμῖν . . καὶ τὸν πολιτικόν, und des Timaeus (92 B): καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν u. s. w. (vgl. ebd. 90 E).

Einen schwerwiegenden Einwand aber gegen die Absicht, den ursprünglichen Abschluss des Ganzen am Ende des siebenten Buches anzusetzen, giebt der Anfang des fünften, wo Sokrates, eben im Begriff, die Aufzählung der vier unvollkommenen Staatsformen, sowie der entsprechenden seelischen Charaktere vorzunehmen, von dem Mitunterredner gleichsam gezwungen wird, dieselbe für eine spätere Gelegenheit aufzusparen. Was dort in Folge dessen vorläufig unterblieb, wird nun im achten Buche und seiner Fortsetzung nachgeholt. Das Thema desselben wird im Beginne des fünften ausserdem in einer Weise angekündigt, dass über Plato's Absicht, es im Verlaufe dieser Unterredung, also in der Politeia selbst, noch auszuführen kaum ein Zweifel bestehen kann. Die Beziehung desjenigen, was unmittelbar an das siebente Buch anschliesst, auf den Anfang des fünften ist inhaltlich jedenfalls eng genug, um zu Gunsten der Vermuthung, es möchte schon vor dem zehnten Buche des Staates einmal ein Abschluss der Redaktion erfolgt sein, versuchsweise noch nach anderen Stellen der vorletzten zwei Bücher ausschauen zu lassen, die etwa die Merkmale eines solchen an den Tag legen. Es könnte nun bedeutsam erscheinen, dass eine derartig charakterisirte Stelle genau mit dem Ende der Untersuchung über die vier schlechten Staats-

Digitized by Google

formen zusammenfällt, nämlich der Schluss von IX, 6 (580 C). Das ganze sechste Kapitel dieses Buches liest sich formell (bzw. redaktionell) wie ein Pendant zum Schlusse des Philebus. Die im Vorhergehenden herausgearbeiteten Resultate werden wie dort in eine Stufenreihe geordnet, die zugleich eine Rangordnung derselben darstellt, und nachdem dies geschehen ist, soll hier wie dort der Herold auftreten, um das ausgemachte Ergebniss dieses Rangstreites der Resultate zu verkündigen. Man vergleiche Staat IX, 580 B: μισθωσώμεθα οὖν κήρυκα ἢ αὐτὸς ἀνείπω ὅτι κτλ. mit Philebus 66 A: πάντῃ δὴ φήσεις, ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων καὶ παροῦσι φράζων ὡς κτλ. Die letzten Worte ferner tragen formell einen Charakter wie die Schlussworte des Parmenides. Dort heisst es 166 C: οὐκοῦν καὶ συλλήβδην εἰ εἴποιμεν, ἓν εἰ μὴ ἔστιν, ῥᾳδέν ἐστιν, ὀρθῶς ἂν εἴποιμεν; Παντάπασι μὲν οὖν. Εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι κτλ. An unserer Stelle finden wir gleichfalls als Schluss der ganzen vorigen Erörterung eine ausdrücklich als solche hervorgehobene Hinzufügung noch eines besonderen Umstandes: ἦ οὖν προσαναγορεύω, εἶπον, ἐάν τε λανθάνωσι τοιοῦτοι ὄντες, ἐάν τε μή, πάντας ἀνθρώπους τε καὶ θεούς; Προσαναγόρευε, ἔφη. Dass Plato in den verschiedenen Formen seiner Schlüsse sich zu wiederholen liebt, ist auch anderwärts leicht ersichtlich. Man vergleiche in dieser Hinsicht den Laches mit dem Protagoras; den Phaedo, der in den Mythus ausläuft, mit dem ebenso abschliessenden Gorgias; den Lysis, der scheinbar resultatlos bleibt, mit dem Theaetet u. a.

Trotz alledem vermag ich auch in dieser Stelle der Politeia nicht einen ehemaligen wirklichen Abschluss des Werkes zu erblicken. Das wahre Sachverhältniss scheint mir vielmehr folgendes zu sein. Nachdem Plato am Schlusse des siebenten Buches durch Inhalt und Form bekundet hat, dass dort das eigentliche Thema des Ganzen in der Hauptsache zu Ende geführt ist, kommt es ihm im achten und neunten darauf an, einige Motive, die bis dahin noch nicht genügend zur Darstellung gekommen waren, in weiterer Erörterung nachzuholen, und speziell das (jetzige) neunte hat die Aufgabe, die ganze grossartige Komposition auf diese

Digitized by Google

Weise nach Inhalt und Form allmählich ausklingen zu lassen. Der Schluss des neunten Buches selbst ist der ursprüngliche definitive Abschluss des Ganzen. Das Werk gipfelt in dem Ausspruche, dass der Weise das Ideal der Gerechtigkeit, welches zugleich das des wahren Staates ist, in sich selbst verwirklichen wird, nicht im Hinblick auf die Verhältnisse der verdorbenen Wirklichkeit, die ihn umgiebt, sondern nach dem Musterbilde des Staates, wie es „im Himmel aufgestellt ist" (592 B), wobei es für ihn keinen Unterschied bedeutet „ob dieser Staat irgendwo bestehe oder bestehen werde". Auf diesen Punkt der Betrachtung drängt noch alles Vorige in einem sozusagen organischen Prozesse der Erörterung hin; der Hinweis auf das Verhältniss des Weisen zum Idealstaate hat voll und ganz den Charakter des letzten Wortes.

Was im zehnten Buche folgt, ist erstens eine nochmalige Erwägung des Werthes der Poesie, zu der man im ganzen Zusammenhange des Vorhergehenden keine Veranlassung erkennt; zweitens eine Retraktation der im Phaedo zu Grunde gelegten Ansicht vom Wesen der Seele; drittens ein neuer Unsterblichkeitsbeweis, der ausdrücklich als Ergänzung zu dem im Phaedo Gegebenen sich darstellt; endlich viertens ein daran sich anschliessender Mythus über die Zustände nach dem Tode.

Dieses Stückwerk von Nachträgen wird mit den Anfangsworten in der lockersten und äusserlichsten Weise an das Voraufgegangene angeschoben: „Sowohl in vielen anderen Beziehungen denke ich über jene Sache nach . . als auch erwäge ich es betreffs der Dichtkunst und sage" u. s. w. Was nun nach dieser Art der Anfügung betreffs der Poesie folgt, macht den Eindruck einer Begründung, durch welche das im zweiten und dritten Buche über deren Verhältniss zum Staate Gesagte nachträglich vertheidigt werden soll, gegen Angriffe vermuthlich, welche jene Ausserungen von anderer Seite inzwischen erfahren hatten. Der Anfang des achten Kapitels scheint dies sogar ausdrücklich zuzugeben: ταῦτα δὴ ἀπολελογίσθω ἡμῖν ἀναμνησθεῖσι περὶ ποιήσεως, ὅτι εἰκότως ἄρα τότε αὐτὴν ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν

Digitized by Google

τοιαύτην οὖσαν. Das Sachverhältniss kann allerdings, wie dies ja geschehen ist, auch dahin aufgefasst werden, dass Plato im zehnten Buche einfach das Bedürfniss fühlte, die Untersuchung über Wesen und Werth der Poesie noch einmal, und zwar direkt im Lichte der mittlerweile vom fünften Buche an entwickelten Ideenlehre aufzunehmen. Jedoch ist dieser Möglichkeit gegenüber noch auf einen anderen Umstand hinzuweisen.

Im dritten Buche (Kap. 6) wurde innerhalb der Poesie selbst eine Unterscheidung begründet, welche darauf hinauskommt, dass der Dichter entweder blos erzählt oder (in mehr dramatischer Weise) die Personen selbst reden lässt. Die letztere Art, und zwar nur diese, wird dort als die nachahmende Gattung der Poesie bezeichnet und als solche von der im eigentlichen Sinne epischen ausdrücklich unterschieden. Die Polemik gegen die Poesie richtet sich denn (aus Gründen, von deren Hervorhebung wir hier absehen können) auch vorwiegend gegen ihren nachahmenden Charakter, so jedoch, dass keineswegs der ganze Umfang derselben in die Gattung der nachahmenden Kunst eingestellt wird. Eben dieses letztere aber (nämlich die Aufweisung aller und jeder Poesie als nachahmende Kunst) ist der ausgesprochene Zweck der Erörterung im zehnten Buche. Ja der Vorbehalt des dritten (dass es ausser der nachahmenden Poesie noch eine andere gebe) wird X, 4, 600 E ausdrücklich aufgehoben: οὐκοῦν τιθῶμεν ἀπὸ Ὁμήρου ἀρξαμένους πάντας τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι . . τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἅπτεσθαι; dem entsprechend wird denn auch nicht blos der Tragödie und Komödie, sondern (607 E) auch den μέλεσιν ἢ ἔπεσιν das Recht auf Zulassung im Idealstaate abgesprochen. Zwischen den beiden Betrachtungen der Poesie im dritten und im zehnten Buche besteht eine erhebliche Verschiedenheit des Gesichtspunktes. Eine solche Verschiebung desselben könnte sich nun freilich während der Ausarbeitung eines so umfangreichen Werkes auch in dem Falle vollzogen haben, dass Plato das zehnte Buch unmittelbar nach Erledigung des Vorhergehenden schrieb, um es gleichzeitig mit demselben herauszugeben. Allein die

Digitized by Google

Wahrscheinlichkeit dieses Sachverhalts wird noch weiter abgeschwächt durch eine Beobachtung, welche uns das zwölfte Kapitel des zehnten Buches an die Hand giebt.

Der Zweck desselben besteht in der Richtigstellung desjenigen, was das zweite (von Kap. 4—10) ausgeführt hatte hinsichtlich der populären Ansicht über das verschiedene Schicksal, welches den Gerechten und den Ungerechten im irdischen Leben erwarte. Der Letztere, hiess es dort, wenn er eben nur ein Virtuos im Unrechtthun ist, vermag sich das glücklichste Leben zu sichern, während den Gerechten nichts Anderes erwartet als unverdiente Kränkung, Verleumdung und vielleicht sogar schimpflicher Tod. Das zehnte Buch sagt nun ganz der Wahrheit entsprechend, jene Ausführung habe nur den Zweck gehabt, als Veranlassung zu dienen für die ganze folgende Untersuchung, welche sich auf die Darstellung des reinen Wesens der Gerechtigkeit, sowie ihres Gegentheils beziehen sollte. In Wahrheit bekomme doch schliesslich auch im irdischen Leben sowohl der Gerechte wie der Ungerechte jeder seinen gebührenden Lohn. Hierbei ist aber dem platonischen Sokrates X, 12 ein bezeichnender Gedächtnissfehler untergelaufen. Wir gaben damals, sagt er, lediglich der Begründung (des folgenden) wegen zu, dass es möglich sei, beim Unrechthandeln vor Menschen und Göttern unentdeckt zu bleiben (612 C: ὑμεῖς γὰρ ἡγεῖσθε, κἂν εἰ μὴ δυνατὸν εἴη ταῦτα λανθάνειν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ὅμως κτλ. In Wahrheit ist es aber dem Sokrates des zweiten Buches gar nicht eingefallen, seinen Mitunterredner zu diesem Zugeständniss zu veranlassen. Vielmehr erklärt er dort, es sei zwar nicht immer möglich, vor Menschen und Göttern mit seiner Ungerechtigkeit unentdeckt zu bleiben, wohl aber gebe es nach der gewöhnlichen Ansicht und Praxis Mittel, den Folgen der Entdeckung bei den Menschen zu entgehen (361 B, vgl. 365 D), und was die Götter betreffe, so sei die Meinung die, dass man sie durch Opfer u. dgl. bewegen könne, Gnade für Recht ergehen zu lassen (365 D). Also nicht von Unentdecktbleiben, sondern nur von Straflosigkeit ist dort die Rede. Plato scheint, als er das zehnte Buch

Digitized by Google

(nachträglich) schrieb, den Inhalt des zweiten nicht mehr in allzu frischer Erinnerung gehabt zu haben.

Auf Grund alles dessen dürfte die Thatsache, welche schon dem scharfen Blicke K. F. Hermann's [1]) nicht entgangen war, dass das zehnte Buch eine spätere Fortsetzung des ursprünglichen Werkes ist, unter Hinzunahme der von jenem bereits aufgeführten Gründe als genügend beglaubigt gelten. Hermann hat am gleichen Orte ferner in Betreff des ersten Buches mit Erfolg die Ansicht begründet, dass dieses dem Bestande des Uebrigen als ein besonderer Dialog auch in der Veröffentlichung voraufgegangen war. Die Worte, welche wir ganz zu Anfang des zweiten Buches lesen: „Ich glaubte nun, nachdem ich dieses gesprochen, einer weiteren Begründung überhoben zu sein; es war aber, wie es scheint, das Bisherige nur die Einleitung zu derselben", wird man berechtigt sein, als eine von Plato selbst beabsichtigte Andeutung jener Thatsache aufzufassen. Ob nun der ansehnliche Rumpf des Werkes, den wir auf diese Weise erhalten, chronologisch noch eine weitere Trennung erfordere, werden wir zwar nicht sofort von der unsicheren Ueberlieferung aus mutmassen, wonach Plato zuerst zwei „Bücher" des Werkes herausgegeben habe [2]); wohl aber dürfte dafür Folgendes sprechen. Das vierte Buch ist, wie wir sahen, vor dem Laches geschrieben; das neunte aber, in dessen ersten Kapiteln bei der Schilderung des tyrannischen Menschen offenbar die persönlichen Erfahrungen anklingen, die Plato mit dem älteren Dionysius gemacht hatte, jedenfalls erst nach seiner Rückkehr von der ersten sizilischen Reise, also zu einer Zeit, in welche man die Entstehung eines Dialoges wie des Laches kaum noch wird verlegen wollen. Grund genug, um in der Hauptmasse des Werkes nach Spuren zu suchen, die darauf hindeuten, dass ein Theil desselben schon eine nicht unbeträchtliche Zeit vor jenen Erlebnissen zur Veröffentlichung gekommen sei. Und nach dieser Seite hin giebt nun allerdings das Verhältniss, in welchem der Schluss

[1]) Gesch. u. Syst. d. Plat. Phil. S. 535 ff.

[2]) Ebd. S. 537.

Digitized by Google

des vierten Buches zum Anfange des fünften steht, mancherlei zu erwägen. Die Partie, welche das zweite, dritte und vierte Buch in sich befasst, hat ihre für sich bestehende abgeschlossene Aufgabe: die Zeichnung des Staates, wie er als „vergrössertes Abbild" der Gerechtigkeit sein muss, ein Thema nach dessen Vollendung die Unterredung ganz programmgemäss (IV, Kap. 17) ausdrücklich auf den hiervon abzunehmenden Begriff der Gerechtigkeit, sowie ihres Gegensatzes zurücklenkt. Der Schluss von IV, Kap. 18 giebt auch den passenden Schluss des durch jenes im zweiten Buche aufgestellte Programm abgegrenzten Ganzen. Was mit dem 19. Kap. (p. 445 f.) des vierten und weiter mit dem Anfange des fünften Buches sich daran schliesst, bringt ganz neue Motive, die erst im neunten ihre Erledigung finden und somit ihrerseits die Bücher V—IX als ein nach einem Zwecke und Gesichtspunkte komponirtes Ganzes erscheinen lassen. Wenn wir zu Anfang des zweiten Buches in Plato's Worten selbst eine Hindeutung auf die Thatsache fanden, dass hier eine spätere Wiederaufnahme des früher Veröffentlichten, eine Fortsetzung desselben nach neuen Gesichtspunkten vorliegt, so werden wir, falls wirklich das fünfte Buch zum vierten chronologisch in demselben Verhältnisse steht, wie das zweite zum ersten, hier ähnliches anzutreffen hoffen dürfen. Wir werden in dieser Hinsicht auch nicht enttäuscht. In Kap. 2 des fünften Buches (450 A.) heisst es gleich zu Anfang: „Welche lange Begründung ruft ihr hiermit gleichsam wieder von Anfang an (πάλιν ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς) betreffs jenes Staates hervor, über deren Erledigung ich bereits recht froh war, völlig damit zufrieden, εἴ τις ἐάσοι ταῦτα ἀποδεξάμενος ὡς τότε ἐρρήθη." Es soll nun weiter zunächst noch einmal ausführlicher auf einen Theil der früheren Begründungen zurückgegangen werden, auf die Ansicht nämlich betreffs der Bildung des weiblichen Geschlechtes und namentlich auch der Weiber- und Kindergemeinschaft, ein Punkt, der im Vorigen nur erst an einer Stelle (423 E) ganz beiläufig erwähnt worden war. Warum er damals nicht auch schon des Weiteren besprochen wurde, erfahren wir V, 2 (450 E): „Wenn man kein Vertrauen auf sich haben

Digitized by Google

kann und, während man die Begründungen ausspricht, man sie selbst erst suchen muss, wie bei mir dies der Fall ist, so ist dies etwas Aengstliches und Gefährliches, nicht etwa, dass man dabei sich lächerlich mache . . sondern dass abgleitend von der Wahrheit nicht blos ich allein zu Boden stürze, sondern auch meine Freunde im Sturze mit mir ziehe, in Dingen, in welchen man am allerwenigsten ausgleiten soll" (Prantl) — Worte, welche offenbar schon nicht mehr eigentlich der Sokrates des Dialoges zu seinen paar Zuhörern, sondern Plato selbst zum athenischen Publikum (gleichsam als Parabase) spricht. Wir erfahren daraus die Bedenken, welche ihn bei der Niederschrift der früheren Partie von der eingehenden Bearbeitung gerade dieses heiklen Themas noch abhielten. Er war anscheinend damals von der Unumstösslichkeit seiner Ansichten in Bezug auf diesen Punkt noch nicht unbedingt überzeugt und scheute desshalb um so mehr das Aufsehen, welches dieselben voraussichtlich machen mussten, namentlich in Erwägung des Umstandes, dass eine Blösse, die er sich etwa in diesem Punkte gegeben hätte, nicht allein für ihn, sondern auch für seine Freunde, die Sokratiker im Allgemeinen, von unliebsamer Bedeutung gewesen wäre. Einigen weiteren Andeutungen des fünften Buches zufolge (452 B f.) hat er sich namentlich auch vor dem Spotte der Komödie gefürchtet [1]).

III.

18. Wenn wir schliesslich von den vorhergehenden Ergebnissen aus nach bestimmten Jahreszahlen ausblicken, die uns verstatten, auf oder zwischen ihnen eine Reihe von Dialogen festzulegen, so wird es vor allem dabei bleiben, dass für den Phaedrus die Zeit unmittelbar nach der Sophistenrede des Isokrates angesetzt werden muss. Eine so eingehende Rücksichtnahme auf deren Ausführungen, wie sie sich uns oben (16) erschlossen hat, lässt sich nur verstehen

[1]) Dass auch sprachliche Anzeichen die Annahme einer erheblichen zeitlichen Differenz zwischen I—IV und V—X nahe legen, zeigt Schanz im Hermes XXI, S. 452.

Digitized by Google

durch die Annahme, Plato sei durch das Erscheinen derselben zu seiner Kritik unmittelbar angeregt worden. Ist nun jene Rede nach Usener (a. a. O. S. 139) spätestens auf 390 v. Chr., vielleicht schon etwas früher anzusetzen, so wird für den Phaedrus das Jahr 389 wohl der wahrscheinlichste Zeitpunkt sein.

Die Politeia ist nach obigem in vier Abschnitten (I; II—IV, 18; IV, 19—IX; X) geschrieben. Eine bestimmte Jahresziffer als terminus a quo bietet sich unter diesen für den dritten, sofern bekanntlich für den Inhalt des neunten Buches die Erfahrungen des ersten Aufenthaltes in Syrakus, also das Jahr 388, vorausgesetzt werden müssen. Das erste Buch dürfte der Zeit nach unbestritten mit Dialogen wie der Charmides zeitlich auf einer Linie stehen. Immerhin kann es, wegen der Erwähnung des Thebaners Ismenias (336 A), die offenbar, wie auch der Meno (90 A), auf ein im Jahre 395 geschehenes Ereigniss anspielt [1]), nicht vor dem genannten Jahre geschrieben sein, falls nicht etwa der Name des Ismenias bei einer nachträglichen Redaktion hinzugekommen ist. Von diesem einerseits, und andrerseits vom Laches eingegrenzt, erscheint die Abfassungszeit der zweiten Abtheilung II—IV, 18 des Werkes, die mithin (wogegen auch der Inhalt nichts in den Weg legt) ebenfalls noch einen verhältnissmässig frühzeitigen Ursprung haben muss [2]).

Hinsichtlich anderer Dialoge sind zunächst einige Zahlen heranzuziehen, welche die chronologische Forschung bereits festgestellt hat. Der Meno kann auf Grund der darin (p. 90 A anachronistisch) erwähnten Begebenheit bekanntlich auch erst nach 395 angesetzt werden; ferner der Menexenus (s. Ueberweg a. a. O. S. 220) nach 387, das Gastmahl

---

[1]) S. Munk, D. nat. Ordn. d. Plat. Schriften S. 286. Berl. 1856.

[2]) Ueber Reinhardt's Ansicht, wonach das dritte Buch erst nach Isokrates' Rede περὶ ἀντιδόσεως, d. h. nach 352 geschrieben sein könnte (De Isokratis aemulis S. 38), s. Schultess a. a. O. S. 74, Anm. 3. Die Ansicht über den Zweck der gymnastischen und musischen Bildung, welche Plato dort bekämpft, ist übrigens zu allen Zeiten so natürlich und üblich, dass er nicht erst auf das Erscheinen jener Rede zu warten brauchte, um Veranlassung zu ihrer Korrektur zu erhalten.

Digitized by Google

(wegen 193 A) nach 385. Wenn wir nun auf Grund alles dessen die behandelten Dialoge der Zeitfolge nach unter einander setzen und dabei Gruppen von solchen, deren chronologisches Verhältniss zu einander noch nicht genügend feststeht, in je eine Horizontalreihe bringen, so erhalten wir zunächst folgende Uebersicht:

Charmides und ähnliche
Staat I (um 394)
Staat II—IV, 18
Laches
Protagoras
Gorgias
Meno, Phaedo [1])
Phaedrus, Staat IV, 19—IX, Gastmahl, Menexenus.

Diese Reihe reicht zeitlich bis nach 385 herunter.

Hinsichtlich des Theaetet ferner scheint mir dem gegenwärtigen Stande der Ergebnisse weder die von Bergk befürwortete Herabrückung (nach 365), noch die von Zeller [2]) u. a. vertretene Annahme einer frühzeitigen Entstehung (um 391) zu entsprechen [3]). Auf Grund dessen bietet sich (nach E. Rohde) für die Ansetzung seiner Entstehung das Jahr 374 und mit diesem ein terminus a quo für eine andere Reihe von Schriften:

Theaetet
Sophist
Staatsmann
Philebus, Parmenides
Gesetze.

Für die Ausfüllung des Zeitraumes von etwa zehn Jahren, durch welchen die beiden Reihen getrennt sind, würde ausser

[1]) Vgl. Schanz a. a. O. S. 450.

[2]) Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1886 S. 631 ff., 1887 S. 214 f.

[3]) Vgl. E. Rohde in d. Jahrb. f. klass. Philol. 1881 S. 321 ff., 1882 S. 81 ff. Gött. Gel. Anz. 1884 S. 13 ff. Christ, Plat. Stud. S. 43 f. Dittenberger im Hermes XVI, S. 326. Schanz a. a. O. S. 450. Gomperz, Plat. Aufs. S. 23; ausserdem s. u. die sprachlichen Kriterien im Nachtrag I zu vorstehender Abhandlung.

Digitized by Google

dem zehnten Buche des Staates sich namentlich der Euthydemus darbieten [1]). Man wird aber auf Grund des Obigen kaum fehlgehen, wenn man auch die wichtigsten Abschnitte des Staates (IV, 19—IX) nicht als Abschluss des ersten, sondern als Hauptarbeit dieses zweiten Zeitraumes betrachtet. In Folge dessen wird das zehnte Buch mehr gegen das Ende dieser Periode hin seinen Platz erhalten. Der Timaeus endlich dürfte der dritten Periode zufallen. Denn zwischen die Vollendung des Staates und die Ausarbeitung dieses Dialoges müssen m. E. auch die Anfänge der Schrift von den Gesetzen verlegt werden. Ich schliesse das wenigstens aus dem Inhalte zweier Stellen des Timaeus, die auf Grund ihrer formalen Beschaffenheit ohnehin schon einen Gegenstand der Betrachtung für den ersten Theil unserer Untersuchung hätten abgeben können.

Tim. 87 B enthält die Behauptung, dass eine innormale Beschaffenheit des Körpers auch die Seele krank machen könne, dass aber Jeder die Pflicht habe, nach Kräften die Mittel zu benutzen, welche Erziehung, öffentliches Leben und wissenschaftliche Thätigkeit ihm darbieten, um so dem Laster zu entfliehen: letzteres um so mehr, wenn mangelhafte Staatseinrichtungen und schlechte Redner vielfach Anlass zu geistiger Verderbniss bieten, die Pflege der Wissenschaften aber, die dagegen ein Heilmittel gewährt, von Jugend auf nicht in Uebung steht; ταῦτα μὲν οὖν δή, heisst es dann, τρόπος ἄλλος λόγων. Susemihl z. d. St. hält dies für eine Rückdeutung auf die Schrift vom Staate. Da indes der Timaeus sich der Form nach ausdrücklich als eine Fortsetzung dieser Schrift giebt und der Vortragende sich als einen von denjenigen darstellt, welchen Sokrates die ganze (in der Politeia) niedergelegte Unterredung am Tage vorher ausführlich erzählt habe, so sollte man erwarten, dass Plato, wenn er hier wirklich auf die frühere Schrift anspielen wollte, den Sprecher Timaeus etwas deutlicher und direkter auf die am Tage vorher gehörten Erörterungen würde zurückweisen lassen. Ich möchte daher annehmen, dass dem Ver-

[1]) Ueber den Cratylus s. u. in Nachtrag I.

Digitized by Google

fasser hier schon gewisse Ausführungen vorschwebten, die uns jetzt in der Schrift von den Gesetzen vorliegen. Dort wird im ersten Buche 631 B es dem Gesetzgeber zur Pflicht gemacht, die Bürger darüber zu belehren, dass die staatlichen (pädagogischen u. a.) Einrichtungen den Zweck haben, ihnen den Erwerb göttlicher sowohl wie menschlicher Güter zu ermöglichen, und dass alles zuletzt auf die Herausbildung des ἡγεμὼν νοῦς abzwecke. Im weiteren Verlaufe des Werkes (Buch VII) folgt ja dann auch ein sehr ausgeführtes Detail von Einrichtungen, welche der Staat zu dem erwähnten Zwecke seinen Mitgliedern darzubieten habe. Und auf diese Partie der Gesetze dürfte denn auch die zweite der oben bezeichneten Stellen, nämlich Tim. 89 D E, vorausdeuten. Der lenkende Theil der Seele, so wird ausgeführt, muss schon früh möglichst tüchtig zur Erfüllung seiner Aufgabe gemacht werden: δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ τούτων διελθεῖν ἱκανὸν ἂν γένοιτο αὐτὸ καθ' αὑτὸ μόνον ἔργον. Im siebenten Buche der Gesetze, p. 790 f., finden wir in der That eine mit Akribie durchgeführte Reihe von περὶ τὰς ψυχὰς τῶν πάνυ νέων παίδων ἐπιτηδεύματα (700 B C).

(S. die Nachträge am Schlusse des Bandes.)

Digitized by Google

IV.

Zu Aristoteles[1].

1. De an. II, 7, 418 b 4: διαφανὲς δὲ λέγω ὃ ἔστι μὲν ὁρατὸν, οὐ καθ' αὑτὸ δὲ ὁρατὸν ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἀλλότριον χρῶμα. Bek. Torst.

Das Durchsichtige, will Aristoteles sagen, gehört zu der Klasse des Sichtbaren, ist aber nicht an sich sichtbar, sondern sichtbar durch ein fremdes (ἀλλότριον), nämlich, wie b 12 hinzugefügt wird, durch die Anwesenheit (παρουσία) des Aethers oder des ihm verwandten Feuers. Zu diesem deutlich gegebenen Sinne stimmt aber das überlieferte δι' ἀλλότριον χρῶμα so wenig wie möglich, da es den Gegensatz des ὁρατὸν καθ' αὑτὸ und des ὁρατὸν δι' ἀλλότριον verwischt und statt dessen eher einen des ἀλλότριον χρῶμα zu einem οἰκεῖον χρῶμα u. dgl. anzudeuten scheinen würde[2], der aber dem ganzen näheren und weiteren Sinne der Stelle durchaus fern liegt (ἄχρουν δ' ἐστὶ τὸ διαφανές b 28). Ich halte daher χρῶμα für ein aus Missverständniss in den Text gekommenes Glossem. Sein Ursprung lässt sich auch noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aufweisen. In gewissem Sinne kann man nämlich sagen, dass nach Aristoteles' Ansicht das Durchsichtige sichtbar werde durch die Farbe, sofern die Wahrnehmung der letzteren nicht sein kann, ohne dass zugleich das Durchsichtige wahrgenommen würde (πᾶν χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς 418 b 1). Von dieser Auffassung ist aber an unserer Stelle gar nicht die

[1] Philologus XL, S. 347 ff.

[2] Vgl. Themist. z. d. St.

Digitized by Google

Rede; es handelt sich im Gegentheile um die andere, dass die Farbe selbst erst sichtbar wird vermittelst des Durchsichtigen; s. b 2: πᾶν τὸ ἑκάστου χρῶμα ἐν φωτὶ (d. h. in der ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές b 9) ὁρατόν.

2. Auf manche umstrittene Ausführung und Meinung des Aristoteles würde von vorn herein mehr Licht fallen, wenn man mit grösserer Konsequenz darauf hielte, so oft es irgend angeht, die platonischen Erörterungen zu bestimmen, aus denen die betreffende aristotelische Lehre herausgewachsen ist. Als ein Beleg hierfür kann m. E. auch die bis heute so undurchsichtige Stelle 429 b 16 gelten. Der νοῦς, so wird dort gelehrt, unterscheidet (κρίνει) sowohl das rein Begriffliche, wie auch das (mit dem Stoffe verbundene) Sinnliche. So z. B. das Kalte und Warme oder das Fleisch vermittelst des αἰσθητικόν (b 15), das Abstrakte dagegen, wie den Begriff des Fleisches ἄλλῳ ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ. Man kann sonach, wie Aristoteles andeutet, diese rein begriffliche Art des Unterscheidens betrachten als mit einem von dem αἰσθητικὸν verschiedenen seelischen Vermögen (nämlich dem „getrennten" νοῦς) ausgeführt; sofern man jedoch weniger auf das funktionirende Vermögen sieht als auf die unterscheidende Art, wie das Denken sich in beiden Fällen darstellt, kann man sagen, die begriffliche Erkenntniss verhalte sich zur sinnlichen wie die aus der Gebogenheit (resp. Abgebogenheit) in ihre ursprüngliche Streckung zurückkehrende Linie zu ihrem früheren Zustande, — eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise, die noch an zwei Stellen (b 13: ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι und b 20: ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι) kurz aber deutlich bemerkbar gemacht wird, woraus wir erkennen, dass Aristoteles beide Auffassungen mit einer gewissen Geflissentlichkeit als berechtigt hinstellen will[1]). Wie er dazu kommt, scheint sich mir nun eben aus einem vergleichenden Blicke auf eine platonische Ausführung deutlich zu ergeben. Es liegt in dem ἤτοι — ἢ nicht etwa eine Unsicherheit in Aristoteles' eigener Ansicht vor, sondern das erste Glied

[1]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II b[3], S. 567.

Digitized by Google

der Disjunktion (ἄλλῳ, χωριστῷ) giebt die betreffende Ansicht mehr im Sinne der eigentlichen aristotelischen Anschauung von den Seelentheilen und namentlich dem νοῦς (vgl. b 5: ὁ δὲ (νοῦς) χωριστός), die andere dagegen stellt sich dar als eine Anlehnung und Anpassung an die Anschauungsweise Plato's im Timaeus p. 43 E. Plato erzählt dort, wie die Kreisumschwünge des ταὐτὸν und θάτερον, d. h. der abstrakten und der sinnlichen Erkenntniss in den sterblichen Organismus hineingeflochten werden, damit der Mensch vermöge der normalen und ungestörten Umdrehungen beider, einerseits der Vernunft-, andererseits der Wahrnehmungserkenntniss theilhaftig werde. Im Beginne des Lebens aber könne die Vernunfterkenntniss wegen zu grosser Störungen von Seiten der umgebenden Einflüsse nicht zur Wirksamkeit kommen; beide Kreise unterliegen dabei starken Verunstaltungen, sie bekommen Brüche und Verbiegungen und werden erst nach und nach (mit der Zunahme der inneren Selbständigkeit gegenüber äusseren Eindrücken) wieder gerade gezogen. 43 E: πάσας δὲ κλάσεις καὶ διαφορὰς τῶν κύκλων ἐμποιεῖν; 44 B: τότε ἤδη πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἰόντων σχῆμα ἑκάστων τῶν κύκλων αἱ περιφοραὶ κατευθυνόμεναι . . . ἔμφρονα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν. Sollte in diesen Worten nicht die Quelle für die κεκλασμένη und das ἐκταθῆναι bei Aristoteles zu suchen sein? Ein Unterschied in dem Sinne beider Stellen bleibt freilich bestehen. Plato veranschaulicht durch das Bild des Verbiegens und Zurechtziehens das Verhältniss der falschen zur wahren Erkenntniss sowohl innerhalb des Gebietes der Wahrnehmung einerseits, wie auch andrerseits in dem der Vernunft; bei Aristoteles soll dasselbe Bild zur Verdeutlichung des Verhältnisses der Vernunft zur Wahrnehmung selbst dienen. Aber der Unterschied zwischen wahrer und falscher oder wenigstens zwischen echter und unechter Erkenntniss deckt sich bei Plato doch wenigstens im Allgemeinen mit dem von Vernunft und Wahrnehmung und von hier aus könnte das platonische Bild immerhin in die aristotelische Darstellung herübergewirkt haben [1]).

[1]) Vgl. Themist. 178, 1 Speng.: Πλάτων μὲν γὰρ κύκλοις ἀφομοιοῖ

Digitized by Google

Wenn es sich so verhält, so ist natürlich unter dem ἐκταθῇ nicht (mit den Auslegern) ausschliesslich das Ausziehen einer Kurve oder einer gebrochenen Linie zu einer im strengen Sinne geraden zu verstehen, sondern, wie unter dem platonischen κατευθυνόμεναι, allgemeiner ein Zurechtstrecken aus der Verbiegung in die normale Form und Aristoteles würde dann a. a. O. im Wesentlichen sagen, der νοῦς funktionire zwar nicht nur rein durch sich selbst, sondern auch vermittelst des αἰσθητικόν, jedoch nur im ersteren Falle in seinem „Ansichsein", während er in jenem sich in dem befinde, was wir, gleichfalls mit einem modernen Ausdrucke, sein „Anderssein" nennen könnten.

3. De memor. 2, 452 a 17 lautet bei Bekker: ἔοικε δὴ καθόλου ἀρχὴ καὶ τὸ μέσον πάντων· εἰ γὰρ μὴ πρότερον, ὅταν ἐπὶ τοῦτο ἔλθῃ, μνησθήσεται, ἢ οὐκέτ' οὐδὲ ἄλλοθεν, οἷον εἴ τις νοήσειεν ἐφ' ὧν ΑΒΓΔΕΖΗΘ· εἰ γὰρ μὴ ἐπὶ τοῦ Ε μέμνηται, ἐπὶ τοῦ ΕΘ ἐμνήσθη· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπ' ἄμφω κινηθῆναι ἐνδέχεται, καὶ ἐπὶ τὸ Δ καὶ ἐπὶ τὸ Ε. εἰ δὲ μὴ τούτων τι ἐπιζητεῖ, ἐπὶ τὸ Γ ἐλθὼν μνησθήσεται, εἰ τὸ Η ἢ τὸ Ζ ἐπιζητεῖ. εἰ δὲ μή, ἐπὶ τὸ Α. Aristoteles will zeigen, wie man durch Ideenassoziation sich an Vergessenes im absichtlichen Nachsinnen wieder erinnern kann. Die Buchstabenreihe von A bis Θ schematisirt eine Reihe sachlich unter einander zusammenhängender Begriffe (deren ganzes, wie ich hier vorausgreifend bemerke, den Inhalt einer bestimmten Erkenntniss ausmacht, derjenigen nämlich, auf deren vollständige Reproduktion in der Erinnerung es eben ankommt). Der Text der Stelle ist nun freilich verdorben, bietet aber doch kaum ein Bild so „grenzenloser Zerrüttung", wie z. B. Freudenthal (Rhein. Mus. 1869, S. 410 f.) meint, und bedarf kaum so einschneidender Korrekturen, wenn man in erster Linie sich für Z. 17 die Andeutungen der Varianten zu Nutze zu machen weiss. Man lese mit LSUY ἔοικε δὴ τὸ καθόλου ἀρχὴ καὶ τὸ μέσον πάντων. Damit tritt uns das καθόλου und das μέσον, wie ich annehme, im Sinne der Analytiken auch als

---

τὰς ἐνεργείας τοῦ νοῦ τῷ τε εὐτρόχῳ καὶ τῷ ὀρθῷ, Ἀριστοτέλης δὲ γραμμῇ ἐκτεινομένῃ τε καὶ κλωμένῃ.

Digitized by Google

Prinzip für das richtige Treffen bei der absichtlichen Wiedererinnerung entgegen; es handelt sich um die psychologische Möglichkeit des Wiederfindens eines abgerissenen logischen Zusammenhanges vermittelst des Allgemeinbegriffs und des Mittelbegriffs. Die Buchstabenbeispiele des Folgenden sollen diese beiden Fälle verdeutlichen, und sie leisten das auch, wenn man in Z. 20 statt EΘ (nach Anleitung von Y) HΘ und in 23 (statt A) nach derselben Quelle Δ schreibt, ausserdem in 20 vor τοῦ E das ἐπὶ fallen lässt, eine Aenderung zu der übrigens in 22 selbst (εἰ δὲ μὴ τούτων τι — nämlich E oder Δ — ἐπιζητεῖ) der deutliche Hinweis liegt. Zunächst also:

Z. 19—22: εἰ γὰρ μὴ τοῦ E μέμνηται, ἐπὶ τοῦ HΘ ἐμνήσθη· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπ' ἄμφω κινηθῆναι ἐνδέχεται, καὶ ἐπὶ τὸ Δ καὶ ἐπὶ τὸ E.

Hierdurch soll veranschaulicht werden, wie das καθόλου (oder, wie es auch genannt wird, das κοινόν, s. Bonitz im Ind. Arist. 356 b 20 f.) die Veranlassung zur Erinnerung und Besinnung auf ein zu ihm gehöriges Einzelnes werden kann. Als Schema des καθόλου steht HΘ gegenüber den einzelnen E und Δ. Wenn man sich auf E nicht besinnt, so kommt man vielleicht bei (durch) HΘ darauf, denn von dort aus ist es leicht, sich auf Beides, sowohl auf E als auf Δ zu besinnen (bezw. dort hin zu finden; über den Ausdruck κινηθῆναι s. 451 b 17 f.). Es fragt sich zunächt, warum Aristoteles gerade die am Ende der Reihe stehenden HΘ zum Zeichen für das Allgemeine gebraucht. Der Grund dürfte darin liegen, dass nach der Lehre seiner Logik das καθόλου, also das Begriffliche, Gattungsmässige im Gegensatze zum sinnlich Einzelnen, Konkreten, von dem Inhalte der gegebenen Wahrnehmungen und Empfindungen am weitesten abliegt; es ist zwar dem Wesen der Sache nach das Frühere (Bedingende), nicht aber das „uns" (in dem unmittelbar gegebenen) Näherliegende; wir müssen von letzterem erst (durch Induktion und Verallgemeinerung) den Weg zu ihm hinfinden. Vgl. Anal. post. I, 2: τὸ καθόλου πορρωτάτω τῆς αἰσθήσεως (72a 4); Met. I, 2 (982a 25) u. a. Dass nun weiter von HΘ aus gerade E und Δ leicht reproduzirbar

Digitized by Google

sein sollen, hat seinen Grund wohl darin dass hier als unter dem H das E, unter dem Θ das Δ mitenthalten gedacht wird, wie das Einzelne unter der Gattung. Wir hätten es also, wenn wir die 451 b 19 gemachte Eintheilung der Reproduktion herbeiziehen, mit einer ἀνάμνησις ἀφ' ὁμοίου zu thun.

Z. 22—23: εἰ δὲ μὴ τούτων τι ἐπιζητεῖ, ἐπὶ τὸ Γ ἐλθὼν μνησθήσεται, εἰ τὸ Η ἢ τὸ Ζ ἐπιζητεῖ. εἰ δὲ μή, ἐπὶ τὸ Δ. „Wenn man aber nach diesen (nämlich Δ oder E) nicht sucht, sondern vielleicht nach H oder Z, so kann es der Fall sein, dass man von Γ aus sich darauf besinnt, oder wenigstens von Δ aus." Das Θ fällt hier ausser Betracht; in der Reihe ABΓΔEZH aber gehören Γ und Δ zur „Mitte" ΓΔE; insofern bedingen sie die Reproduktion durch den engen begrifflichen Zusammenhang, in welchem sie zu den gesuchten Z und H stehen, und zwar um so besser, je näher sie diesen sind. Anal. post. II, 2 (p. 90 a z. A.) lehrt Aristoteles, dass das Wesen und zugleich der Grund einer Sache in dem μέσον (Mittelbegriff) enthalten sei, und giebt als Beispiel u. a. die Mondfinsterniss: στέρησις φωτὸς ἀπὸ σελήνης ὑπὸ γῆς ἀντιφράξεως (sc. ἔκλειψίς ἐστιν), worin das μέσον, nämlich γῆς ἀντίφραξις sowohl das τί als das διότι der Sache ausdrückt, mithin sowohl den Inhalt der στέρησις φωτὸς als der ἔκλειψις im Wesentlichen bedingt, sodass die Definition und Gesammtanschauung des Vorgangs nur durch diese ihre Mittelstellung zwischen beiden zu Stande kommt.

Schematisch äusserlich liesse sich dies in einer mit dem Verfahren unserer Stelle übereinstimmenden Weise etwa so darstellen:

ἔκλειψις = ὑπὸ γῆς ἀντιφράξεως ἀπὸ σελήνης στέρησις φωτός.
A (B) Γ Δ E Z H

Worauf man sich zu besinnen sucht, ist der Vorgang und das Wesen der ἔκλειψις. Die Erinnerung blos an (A und B) bringt die gewünschte Einsicht noch nicht zurück, wohl aber, wenn man auf Γ (dass die Erde Ursache ist) und noch mehr, wenn man auf Δ („durch ihr Dazwischentreten") kommt. Das Ganze ist damit wieder von neuem begriffen, weil durch

Digitized by Google

das μέσον die noch fehlenden Begriffe der Reihe oder des Komplexes herbeigekommen sind.

4. Nachdem Aristoteles d. an. III, 2, z. A. darauf aufmerksam gemacht hat, dass wir nicht nur etwas wahrnehmen, sondern auch wahrnehmen, dass wir wahrnehmen, also z. B. nicht blos Licht oder Farbe sehen, sondern auch unser Sehen als solches empfinden, meint er, beides müsse die Thätigkeit eines und desselben Sinnes sein, speziell beim Sehen also Sache der ὄψις. Darauf heisst es 425b 17 f: ἔχει δ' ἀπορίαν· εἰ γὰρ τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαί ἐστιν ὁρᾶν, ὁρᾶται δὲ χρῶμα ἢ τὸ ἔχον, εἰ ὄψεταί τις τὸ ὁρῶν, καὶ χρῶμα ἕξει τὸ ὁρῶν πρῶτον. φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐχ ἓν τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι κτλ. Torstrik im Kommentar (p. 166 Anm.) vergleicht damit die Stelle De somn. 2, 455a 15: ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται· οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ, und findet in den letzten Worten derselben einen Widerspruch zu der Ansicht in d. an. III, 2. Denn in d. somn. sei eben mit deutlichen Worten nicht die ὄψις selbst das Organ für das Sehen des Sehens, sondern der Gemeinsinn. Er sieht darin einen Grund mehr für die Ansicht, dass die sogen. *Parva naturalia* lange vor der Schrift über die Seele, wie sie jetzt vorliegt, entstanden seien. Hierüber soll an dieser Stelle nicht gehandelt werden. Den Widerspruch aber zwischen den angezogenen Stellen muss ich bestreiten; er reduzirt sich darauf dass der Inhalt der zweiten lediglich spezifizirter ist als der der ersten. Dass man beim Sehen ausser dem Objekte (der Farbe) seine eigne Thätigkeit wahrnimmt, wird in beiden gesagt: in beiden wird aber ebenfalls ausdrücklich eine Mehrseitigkeit der Funktion in der ὄψις unterschieden (denn auch 425b 20 heist es: φανερὸν ὅτι οὐχ ἓν τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι), so dass beides, sowohl das spezifische Wahrnehmen der Empfindungsqualität als auch das Wahrnehmen selbst dieses Wahrnehmens als Inhalt in derselben liegt. Den Ausdruck ὄψις kann man demnach im Sinne des Aristoteles in engerer und weiterer Bedeutung fassen, je nachdem man unter ihm lediglich das Wahrnehmen von Licht und Farbe oder überhaupt alles was in der Thätigkeit des

Digitized by Google

Sehens noch sonst einbegriffen ist, verstehen will. Derartige Schwankungen im Gebrauche seiner termini sind ja bei Aristoteles etwas sehr Gewöhnliches. In der Stelle d. an. III, 2 haben wir eben ὄψις in der weiteren, in d. somn. 2 dagegen in der engeren Bedeutung, auf Grund deren dann hier noch als Ergänzung zu jener (nicht aber als Widerspruch) die Belehrung gegeben wird, jenes Sehen des Sehens beruhe auf der, wie allen Sinnen so auch der ὄψις angehörigen Fähigkeit, ihre eigene Thätigkeit wahrzunehmen. Im Inhalte der ὄψις liegt 1) ein spezifisches, die Empfindung von Licht und Farbe; 2) ein ihr mit anderen Sinnen Gemeinsames: das Bewusstwerden des Empfindungsaktes. Diese beiden Seiten werden aber erst an der zweiten der angeführten Stellen ausdrücklich unterschieden und in dieser in Folge dessen um der Deutlichkeit der Unterscheidung willen der Ausdruck ὄψις nur für die erste dieser Bedeutungen beibehalten. (Man könnte darin eher ein Zeichen für die spätere Abfassung der Stelle erblicken.)

5. Das Bestreben, den Aristoteles zunächst aus seiner Anlehnung an Plato zu verstehen scheint sich mir u. a. besonders fruchtbar zu erweisen hinsichtlich der Auffassung und Erklärung des letzten Kapitels der zweiten Analytica (99 b 20 ff.), wo das Verhältniss der Allgemeinbegriffe zur Induktion dargestellt ist. In dem scheinbaren Sensualismus dieser Stelle hat man bekanntlich mehrfach einen Widerspruch mit der Lehre von der Ursprünglichkeit und reinen Aktivität des νοῦς gefunden, und namentlich auch eine erhebliche Abweichung von der Erkenntnisslehre Plato's. Ich finde im Gegentheil in der ganzen Erörterung im Wesentlichen die Wiedergabe eines platonischen Gedankens in bestimmterer aristotelischer Terminologie und sehe in dieser Auffassung überhaupt erst den Schlüssel zu einem vollkommenen Verständnisse des Kapitels. Auf Grund der von der αἴσθησις zurückbleibenden μονή, lehrt Aristoteles 99 b 35 f., bildet sich in vernunftbegabten Wesen (denn die Wirksamkeit der Vernunft wird hier wie bei Plato immer schon mit vorausgesetzt) Urtheil und Begriff auf Veranlassung von Gedächtniss und Erfahrung. Das was die verschiedenen

Digitized by Google

Einzelwahrnehmungen Gemeinsames, d. h. Gattungsmässiges, Begriffliches an sich haben, geht nicht mehr in regelloser Flucht vorüber, sondern sobald erst ein solches angehalten, d. h. sobald erst einmal das in der Wahrnehmung ausser dem Zufälligen und Individuellen in derselben enthaltene Allgemeine aufgefasst ist, reihen sich weitere und weitere derartige Erfassungen und Feststellungen begrifflicher Inhalte daran, bis endlich in dieser Weise auch das oberste Prinzip, die ἀρχή alles begrifflichen Denkens (der oberste Real- und Erkenntnissgrund) zum Stehen gebracht, d. h. der Vernunfterkenntniss gegenständlich geworden ist (100 a 11 f.). Hiernach ist also die Erfahrung auf Grund wiederholter Wahrnehmungen die erste Veranlassung für die Vernunft, das in der Wahrnehmung enthaltene Gattungsmässige zu sehen und „festzustellen". Αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης (100 a 5 f.).

Plato, obwohl ihm Aristoteles das ursprüngliche Angeborensein der Begriffe als bestimmter Inhalte, sowie die Ideenschau vor dem Eintritte der Seele in die Leiblichkeit bestreitet (100 a 10), hatte doch schon hinsichtlich des Ueberganges vom Wahrnehmen zum Denken eine Ansicht aufgestellt, welche man auch in der hier vorliegenden aristotelischen Erörterung wieder erkennt[1]). Auch ihm bietet die Wahrnehmung erst die Veranlassung zu dem psychologischen Prozesse, welcher zur ἀνάμνησις, d. h. zur Erkenntniss der Begriffe führt, sofern z. B. jedes Wahrgenommene u. a. immer sowohl Einheit (der Substanz) als auch Vielheit (der Merkmale) ist (Staat VII, 524 A f.), woraus eben der Seele die Veranlassung erwächst, sich der Begriffe Einheit, Vielheit u. s. w. bewusst zu werden. Die auf diese Weise durch Vermittelung der αἴσθησις (wieder) erschauten ersten Begriffe sind dann die ὑποθέσεις, d. h. die Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte für das rein begriffliche Denken; von ihnen aus geht dasselbe am dialektischen Faden der

[1]) S. m. Gesch. d. Psychol. I, 1, S. 221 f. Góth. 1880.

Digitized by Google

Begriffe bis zu der ἀρχή, als der höchsten Bedingung alles Seienden und Denkbaren, um von dort aus wieder im deduktiven Herabsteigen auch das „vorausgesetzte" Erste wirklich als aus dem dialektischen Systeme der Ideen sich nothwendig ergebend aufzuzeigen (Staat VI, 511 B f.).

Jenem von der ὑπόθεσις aufsteigenden Gange bis zur ἀρχή geht nun meiner Ansicht nach durchaus dasjenige parallel, was wir bei Ar. Anal. post. II, 19 in der Hauptsache lesen.

Ich stelle hier die betreffenden Parallelstellen gegen einander:

Plato (Staat VI, 511 B).	Aristoteles (Anal. post. II, 19; p. 100 a 11 f.).
τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις	ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως
οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς	οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος (a 15)· στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνὸς πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου .... πάλιν ἐν τούτοις ἵσταται, (a 13)
ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν ἅψάμενος αὐτῆς κτλ.	ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν (b 2) ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου.

Das πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (100 a 16), bei welchem die eigentliche Begriffsbildung anhebt und von wo aus sie weitergeht, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου, ist von Waitz z. d. St. richtig erklärt als *prima notio universalis quam animus concepit — deinde ex primis illis notionibus alia formatur — donec ad summa genera perventum sit* etc. Damit aber erweisen sie sich als identisch mit den πρῶτα νοήματα, von denen d. an. III, 8 (432 a 12) die Rede ist als von denjenigen begrifflichen Gebilden, die noch nicht recht von den sinnlichen Anschauungsbildern allgemeinerer Art, den φαντάσματα, zu unterscheiden sind. Gerade wegen dieser Mittelstellung zwischen dem αἰσθητόν im konkreten Sinne und den abstrakten Denkinhalten des νοῦς sind sie, in platonischer Sprache zu reden, die geeigneten ἐπιβάσεις καὶ ὁρμαί für die eigentliche Thätigkeit des begrifflichen Denkens.

Digitized by Google

Aristoteles ist sonach auch an dieser Stelle im Wesentlichen Platoniker, und die Hervorhebung der Wichtigkeit der ἐπαγωγή bei der Begriffsbildung vermag daran nichts Erhebliches zu ändern. Die Vernunft wird von den sinnlichen Wahrnehmungen nicht beschrieben wie eine leere Tafel, sondern sie zieht das im Sinnlichen bereits enthaltene Allgemeine aus den durch das Gedächtniss vermittelten „Erfahrungen" in eigener Thätigkeit heraus: die Tafel beschreibt sich auf Veranlassung der Induktion selbst. Man kann das ganze Kapitel als eine Ausführung des Herganges betrachten, in welchem die platonische ἀνάμνησις sich nach Abstreifung ihrer mythischen Verkleidung psychologisch darstellt.

Digitized by Google

V.

Zur Katharsisfrage[1]).

Was Aristoteles unter der Katharsis als Wirkung der Tragödie verstehe, das zu erkennen ist der hierauf gerichteten Forschung namentlich durch zwei Umstände erschwert worden. Anfänglich glaubte man ihr in erster Linie eine moralische Bedeutung zuschreiben zu müssen und übersah die wesentlich psychologische Beschaffenheit der Frage, auf welche das Problem gestellt war; neuerdings dagegen ist man mehr dazu geneigt, das psychologische Wesen des Vorgangs nicht sowohl im Sinne des antiken Philosophen, als vielmehr im Lichte bestimmter ästhetischer Auffassungen von heute sich zurechtzulegen, und was hiervon durch die vorhandenen urkundlichen Belege nicht gedeckt wird, sich in der allem Anscheine nach verlorenen näheren Ausführung dieses Gegenstandes in der aristotelischen Poetik ursprünglich enthalten zu denken. Mit Beziehung auf diesen letzteren Umstand will ich versuchen, in den nachstehenden Bemerkungen zu einer möglichst sachlichen Auffassung des psychologischen Vorgangs der Katharsis im Sinne des Aristoteles einiges beizutragen.

Im Hinweise auf die bisher geführten Untersuchungen setze ich dabei als ausgemacht und bekannt voraus, dass die medizinische Bedeutung des Ausdruckes κάθαρσις die Grundlage für die psychologische Erklärung zu bilden hat, in dem Sinne also (der auch Pol. VIII, 5 zu Grunde liegt) einer Ausscheidung fremder oder schädlicher Momente, wo-

[1]) Jahrbücher f. class. Philol. 1882. S. 225 ff.

Digitized by Google

durch ein angenehmes Gefühl der Erleichterung sich einstellt. Die Katharsis bezieht sich somit nicht auf Intelligenz und Willen, sondern auf das Gefühl, und vollzieht sich nicht durch Beruhigung, sondern durch Erregung desselben [1]). Mit Bonitz u. a. halte ich auch dafür, dass in der bekannten Stelle der Poetik Kap. 6 (1149 b 24) der Ausdruck πάθημα von dem sonst vielfach angewendeten πάθος dem Sinne nach nicht verschieden und sonach (abweichend von J. Bernays) der Unterschied von faktisch vorübergehend erregten Affekten und von dauernden Gemüthsdispositionen dazu hinsichtlich des Objektes der Katharsis nicht in Betracht kommt. Die Katharsis bezeichnet (noch ganz im Allgemeinen gefasst) den Kunstgenuss in der Tragödie, der herbeigeführt wird durch eine energische Erregung der beiden Affekte Furcht und Mitleid. Was Poetik Kap. 14 (1453 b 12) die ἀπ' ἐλέου καὶ φόβου ἡδονή genannt wird, ist dem Ausdrucke in Kap. 6 κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων äquivalent [2]). Das Theater, sagt Ar. Pol. 1342 a, soll dem Zuschauer Vergnügen bereiten, jeder Klasse von Gebildeten (bezw. Ungebildeten) je nach ihrer Anlage und ihrem Geschmacke (durch verschiedenartige Darstellungen). Der allgemeinste Zweck der Tragödie muss also nach seiner Ansicht ebenfalls hierin liegen [3]), und es fragt sich zunächst nur, wie dies bei ihrem Stoffe, der an sich unangenehme oder wenigstens nicht rein angenehme Affekte hervorruft, möglich ist. Zur Beantwortung dieser Frage im Sinne des Aristoteles kommen nun m. E. wesentlich drei Faktoren, und zwar eben keiner von diesen ohne Beeinflussung durch die beiden andern, in Betracht: zuerst das was Aristoteles zur Beantwortung schon bei Plato vorfand und woran er sich, das Problem nach der ästhetischen Seite hin erweiternd, anschloss; zweitens der Einblick in das Wesen der zur bestimmteren Verdeutlichung von ihm herangezogenen medizinischen κάθαρσις; drittens aber die diese Analogie ergänzenden und theil-

[1]) S. Reinkens, Aristoteles über Kunst S. 139 f. Wien 1870.
[2]) Vgl. A. Döring, Kunstlehre des Arist. S. 255. Jena 1876.
[3]) S. u. a. Liepert, Arist. u. der Zweck der Kunst. Passau 1862.

Digitized by Google

weise beschränkenden näheren Bestimmungen seiner Poetik über Aufbau und künstlerische Beschaffenheit des Drama selbst.

1. Platonischen Ansichten, die zum Zwecke der Katharsiserklärung dienen könnten, hatte schon Bernays vor seiner hierher gehörigen Hauptschrift, wenn auch nur vorübergehend, Beachtung geschenkt[1]). Neuerdings ist dieser Weg zur Gewinnung sachlicher Anhaltspunkte namentlich von Ch. Belger[2]) mit Erfolg betreten worden. Schon für Plato ist die Wirkung der Tragödie Furcht und Mitleid (Phaedrus 268 C f. Staat X, 606 A); schon bei ihm ist, wenn auch noch nicht der Terminus, so doch der Begriff der Katharsis im medizinischen Sinne unter ästhetischer Anwendung auf die Affekte vorhanden. So Staat X 606 A: εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις ξυμφοραῖς καὶ πεπειγηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὂν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότ' ἐστὶ τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον κτλ. 606 D: τρέφει γὰρ (ἡ ποιητική) ταῦτα (sc. τὰ ἐπιθυμητικὰ καὶ λυπηρὰ καὶ ἡδέα ἐν τῇ ψυχῇ) ἄρδουσα, δέον αὐχμεῖν[3]). Die Wirkung der Tragödie speziell beruht ihm nach diesen Auseinandersetzungen darauf dass in der menschlichen Natur beim Erleben von Unglücksfällen (ἐν ταῖς οἰκείαις ξυμφοραῖς) ein gewisser Hang zu Klagen und Rührung besteht, und das Drama diesen „Hunger", den wir bei eignem Leide männlich zu unterdrücken bestrebt sind, durch Nachahmung leidvoller Vorgänge auf der Bühne einmal ordentlich zu befriedigen gestattet, ja seinen Ausbruch befördert. Mit dieser Stillung eines unter Umständen natürlichen (wenngleich, nach Plato's Meinung, moralisch nicht sehr erspriesslichen) Bedürfnisses ist aber dem Wesen der Sache nach von selbst ein Lustgefühl gegeben. Der Affekt wird in der Erregung durch das Geschaute sozusagen angefeuchtet (ἄρδουσα), aufgeweicht, also nicht weggeschafft, sondern leicht

[1]) Rhein. Mus. VIII, S. 567, jetzt in: Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama S. 143. Berlin 1880.

[2]) In der Dissertation: De Aristotele etiam in arte poetica componenda Platonis discipulo S. 59 ff. Berlin 1872.

[3]) Vgl. Gesetze VII, 790 E.

Digitized by Google

gemacht und somit befreit von dem Drückenden, was ihm sonst anhaftet, er kann (wie wir heute sagen könnten) nicht gleich einem Geschwüre unter sich fressen, da er in zweckmässiger Weise aufgeregt wird. Die tragische Lust besteht sonach für Plato in dem Bewusstwerden des Umstandes, dass der durch das Schauspiel im Theater erregte Affekt nicht wie eine drückende Last auf der Seele liegen bleibt (was im gewöhnlichen Leben in der Regel der Fall ist), sondern flüssig gemacht wird und sich lösen darf.

2. Zur näheren Erklärung und schärferen Bestimmung dieses Vorgangs sehen wir nun Aristoteles mit Glück auf den Ausdruck und das Verfahren der medizinischen κάθαρσις zurückgreifen, ohne sie indess anders als in dem Sinne einer dem Wesen der Sache ziemlich nahe kommenden Analogie zu verwerthen. Letzteres ergiebt sich aus einer Ausdrucksweise wie Poetik 1342a 14: πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς, sowie aus dem Umstande, dass er sich an der erwähnten Stelle der Politik, wo der Ausdruck im medizinischen Sinne von gewissen Wirkungen der Musik gebraucht ist, für die Poetik ausdrücklich vorbehält, das was er darunter verstehe, näher anzugeben (1341b 39).

An einer Stelle der nikomachischen Ethik (VII, 15, 1154b 3[1]) finden wir die platonische Ansicht innerhalb der Beziehung auf das Gebiet der sinnlichen Lustgefühle (σωματικαὶ ἡδοναί) wieder: Die Menschen, heisst es, erregen sich oft selbst eine Art Durst (δίψας τινάς), d. h. unlustvoller sinnlicher Begehrung, um durch Stillung desselben ein Lustgefühl zu bekommen; dies, meint Aristoteles, sei auch nicht zu tadeln, sofern es sich dabei um unschädliche Begehrungen handelt (ὅταν μὲν οὖν ἀβλαβεῖς, ἀνεπιτίμητον). Im Fortgange dieser Betrachtung wird nun hier schon der Begriff des Heilenden, der Arznei (τὰ ἰατρεύοντα b 18) herangezogen: die Arznei ist als solche „zufällig (κατὰ συμβεβηκός) angenehm" (im Gegensatze zu dem, was „von Natur" angenehm ist), weil durch sie unter Mitwirkung des gesund

[1]) die übrigens schon H. Weil zur Erläuterung der Frage herangezogen hat: s. Verhandl. der Philol.-Vers. zu Basel 1847, S. 139.

Digitized by Google

Gebliebenen die Heilung zu Stande kommt. Als eine solche Arznei ferner für Zustände, die sich recht wohl als eine Art Hunger oder Durst nach Gemüthsexaltationen bezeichnen lassen, tritt Pol. VIII, 7 (1342a) die Musik auf, sofern sie in den orgiastischen Weisen ein Heil- und Beschwichtigungsmittel für pathologisch-enthusiastische Zustände besitzt, und diese ihre Wirkung als ἰατρεία heisst dort κάθαρσις. „Der kathartischen Wirkung in diesem Sinne," fährt Aristoteles fort (a 12), „unterliegen auch die welche zu Mitleid und Furcht und überhaupt zu Affekten erregt werden können, und überhaupt jeder nach dem Grade seiner Empfänglichkeit, so dass allen eine gewisse Reinigung (κάθαρσις) und eine mit Lustgefühl verbundene Erleichterung zu Theil wird" — nämlich, wie aus dem unmittelbar Folgenden hervorgeht, im Theater — „und ebenso gewähren auch die kathartischen Melodien dem Menschen eine unschädliche (ἀβλαβῆ) Freude."

Man sieht leicht, dass die Anführung der Heilung Enthusiastischer nur einen speziellen Fall für dasjenige darstellt, was bei Plato und in der Stelle der nikomachischen Ethik als allgemeinere psychologische (bezw. pathologische) Eigenthümlichkeit hingestellt ist: der Mensch hat mitunter unwillkürlich (oder schafft sich gelegentlich mit Absicht) Verlangen nach dem Ausbruche von an sich unangenehmen Affekten, um in der fortgehenden Befriedigung derselben ein Lustgefühl zu haben. Denn, (wie wir theils aus Plato, theils im Hinblick auf das orgiastische Heilverfahren ersehen), die durch künstliche Mittel eine Zeit lang im Fortgang erhaltene Aufregung des betreffenden Affektes muss auf ihn auf die Dauer lösend und beschwichtigend wirken. Eine solche künstliche Einwirkung vollzieht nun theils die Musik, theils das Drama, oft auch beide zusammen, und sie bewirken dadurch die κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων. Der Affekt muss vollständig aufgeregt und in zeitweilig dauernde Schwingung versetzt werden, um dadurch als Unlustgefühl gestillt und in die Empfindung einer mit Lust verbundenen Erleichterung von dem, was er Drückendes an sich hatte, verwandelt zu werden. Die Wahl des Terminus κάθαρσις für dieses Verfahren geschah zum Zwecke der leichteren

Digitized by Google

Erläuterung des Vorganges mit Hilfe einer bekannten medizinischen Analogie, der Auskochung nämlich und Ausscheidung (πέψις, κάθαρσις), des ursprünglich „rohen" Krankheitsstoffes, welche vor sich ging mittels der durch die Natur oder die Arzneien eingeleiteten Aufregung desselben [1]).

Das Licht nun, welches diese medizinische Analogie auf das Wesen der ästhetisch-kathartischen Wirkung im Sinne der bekannten Stelle in der Poetik zu werfen geeignet ist, wird noch erheblich heller, wenn man eine damit in Verbindung stehende fachwissenschaftliche Unterscheidung nicht aus den Augen lässt. Man ist gegenwärtig geneigt, in der κάθαρσις einfach eine Ausscheidung gewisser Stoffe aus dem Körper und demgemäss unter Katharsis der Affekte ihre vollständige (wenn auch nur momentane) Beseitigung und Beschwichtigung zu verstehen [2]). Die aristotelische Ansicht über das Wesen des Reinigungsvorgangs in Bezug auf die Affekte würde auf Grund dessen zu der oben entwickelten platonischen nicht im Verhältniss der Verwandtschaft und weiteren Fortbildung, sondern des Gegensatzes stehen: denn etwas ganz anderes ist es, ob der Affekt einfach ausgeschieden, oder ob er nur seines Unlustmomentes beraubt und in reine Lust verwandelt wird. Letzteres sagt Plato, ersteres soll Aristoteles sagen angesichts der medizinischen Bedeutung von κάθαρσις und speziell noch von Konstruktionen wie κάθαρσις τῶν τοιούτων πάντων (Plat. Phaedon 69 E), κάθαρσις καταμηνίων (Ar. Thiergesch. VI, 18) u. a., worin allerdings von einer Ausscheidung der durch den beigesetzten Genitiv bezeichneten Dinge die Rede ist.

Allein man hat dabei die medizinische Terminologie nicht in genügend vollständiger Weise in Betracht gezogen. Die antike Medizin nämlich machte hierbei noch den Unterschied zwischen der Ausscheidung des ganzen Stoffes ohne Rest und der Ausscheidung eines überflüssig oder lästig ge-

---

[1]) Döring a. a. O. S. 319 f. Littré in der Ausgabe des Hippokrates I, S. 447.

[2]) Vgl. Bernays, Zwei Abhandl. etc. S. 13 ff. Döring S. 248 f. Ueberweg in Fichte's Zeitschr. f. Philos. Bd. 50, S. 23 f.

Digitized by Google

wordenen Theiles desselben, mit andern Worten zwischen Ausscheidung im absoluten und im relativen Sinne, zwischen Entleerung des Stoffes und Reinigung (desselben und damit in zweiter Linie des Körpers), zwischen κένωσις und κάθαρσις. Die theilweise κένωσις eines zum Organismus gehörigen Stoffes, die lediglich sein Uebermass verhütet, ist die κάθαρσις. Ganz ausdrücklich und unzweideutig belehrt uns hierüber wiederholt Galen in den Kommentaren zu Schriften, die er im corpus Hippocraticum vorfand. Was er hier als Definitionen und Unterscheidungen des Hippokrates selbst giebt, kann jedenfalls als Eigenthum der vorgalenischen Medizin im Allgemeinen angesehen werden. So heisst es denn Gal. XVI, 105 (Kühn), κένωσις finde (im Sinne des Hippokrates) statt, ὅταν ἅπαντες οἱ χυμοὶ ὁμοτίμως κενῶνται, κάθαρσις δὲ ὅταν οἱ μοχθηροὶ κατὰ ποιότητα. Dies dient ihm zugleich zur Erläuterung eines in den hippokratischen Aphorismen (III, 706 K.) gemachten Unterschiedes zwischen κενεαγγεία (Gefässentleerung) und κάθαρσις (XVII b 358 f.), wobei ein Beispiel deutlich zeigt, wie die Sache gemeint ist: 359: φλέγματος μὲν οὖν πλεονάζοντος τοῦτο κενωτέων ἂν εἴη παντὶ τρόπῳ· χολῆς δὲ ξανθῆς εἴτε μελαίνης ἐνοχλούσης ἀφεκτέον μὲν τοῦ φλέγματος, τὴν λυποῦσαν δὲ χολὴν κενωτέον· jenes (die völlige Entfernung des Schleimes) soll (nach dem Zusammenhange) als κένωσις, dieses (die nur auf das schmerzhafte Uebermass bezügliche theilweise Entleerung der Galle) als κάθαρσις gelten. Vgl. ausserdem, was bei Gal. XVII b, 657 über den Aderlass gesagt ist, sowie XVI, 119 f. die Vorschrift für derartige καθάρσεις, bei denselben nie über das zuträgliche Mass hinauszugehen. Ferner die Definitionen XVI, 106 (als Ansichten des Hippokrates): ἔστι μὲν οὖν ἡ κάθαρσις τῶν λυπούντων κατὰ ποιότητα κένωσις; ebd. 752: ὅταν ἐκκρινόμενα τύχοι τὰ διεφθαρμένα, κάθαρσις γίνεται τοῦ σώματος; ausserdem XVII b, 658: πλεονάζει γὰρ . . ἡ ξανθὴ χολὴ καὶ διὰ τοῦτο ἐξάγειν αὐτὴν ἐπιχειρήσομεν (nämlich das Ueberflüssige) ἐκείνοις (sc. τοῖς καθαρτικοῖς) φαρμάκοις . . καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ὑφ' Ἱπποκράτους εἰρημένον· „ἢν μὲν οἷα δεῖ καθαίρεσθαι καθαίρωνται, ξυμφέρει τε καὶ εὐφόρως φέρουσι" (Aphor. I, 2 u. ö.).

Digitized by Google

τὸ γὰρ οἷα δεῖ τὸ πλεονάζον ἐστὶ τῶν λυπούντων δηλονότι κατὰ ποιότητα τὸν κάμνοντα, διὰ τοῦτ' οὖν συμφέρειν φησὶ τὰς τοιαύτας κενώσεις (nämlich die welche er καθάρσεις nennt[1]). Den Begriff der κάθαρσις als theilweiser Ausscheidung (und zwar des Lästigen) erkennen wir von hier aus nun auch in Stellen der hippokratischen Schriften wie de diaeta I, 74 (I, 658 Kühn): (αἱ γυναῖκες) κάθαρσιν τοῦ θερμοῦ ἐκ τοῦ σώματος . . ποιέονται· nicht des Warmen überhaupt (das wäre ja zugleich das Ende des Lebensprozesses), sondern des Uebermasses; das Analoge gilt von II, 738: φλέγμα καὶ χολὴν καθαῖρον (einen Theil davon ausscheidend und das Ganze dadurch reinigend). Vgl. auch I, 393: die Reinigung in Folge der Geburt ist der Abfluss des vorher zur Ernährung des Fötus reichlicher zugeströmten Blutes (somit zugleich eine Reinigung des Gesammtblutes); II, 626 (es ist die Rede von χολώδεις γυναῖκες): ἢν δὲ ἠρεμέως ἀποκαθαίρηται τοῦ χολώδεός τι ἢ πᾶν τὸ λυπέον, ὑγιὴς γίγνεται. Dass die Ausdrücke κένωσις und κάθαρσις als ausgeprägte medizinische Termini dem Aristoteles bereits vorlagen, ergiebt sich namentlich aus ihrem Vorkommen bei Plato Gastm. 186 C (ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν); Staat IX, 585 A (πεῖνα καὶ δίψα . . κενώσεις τινές εἰσι τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως); Gesetze I, 628 D; IX, 872 E (τοῦ κοινοῦ μιανθέντος αἵματος οὐκ εἶναι κάθαρσιν ἄλλην), Soph. 226 E u. a. Vgl. Ὅροι 415 D: κάθαρσις ἀπόκρισις χειρόνων ἀπὸ βελτιόνων.

Bei Aristoteles selbst erkennen wir da, wo er den Ausdruck κάθαρσις in rein medizinischem Sinne anwendet, den Begriff der relativen Ausscheidung (des Lästigen); so de gen. an. II, 4, 738 a 9 f.: Die Katamenien beruhen darauf dass aus den feinen Adern, welche in die ὑστέρα gehen, bei Ueberfüllung derselben ein Theil des Blutes sich in die

[1]) Ganz sachgemäss berichtet Gorraeus in seinen Definit. med. unter κένωσις: „ut scribit Galenus . . Hippocrates κένωσιν simpliciter dicere consuevit, quando aequalis fit omnium humorum vacuatio: κάθαρσιν vero, quando ii vacuantur qui vitiosam adepti sunt qualitatem. Sumptum tamen est a Galeno et posterioribus medicis ac nationibus nomen generalius."

Digitized by Google

letzteren ausscheidet; dies ist eine κάθαρσις τῶν περιττωμάτων (aber doch eben so, dass der Hauptbestandtheil des Blutes im Körper bleibt); ebd. IV, 5, 774A 1: ταῖς γὰρ θήλεσιν ἡ τῶν καταμηνίων κάθαρσις σπέρματος ἔξοδός ἐστιν· ἔστι γὰρ τὰ καταμήνια σπέρμα ἄπεπτον. Vgl. Plut. qu. symp. III, 4, 3: ἡ ἔμμηνος κάθαρσις οὐ πλήθους ἀλλὰ διαφθορᾶς καὶ φαυλότητός ἐστιν αἵματος. τὸ γὰρ ἄπεπτον αὐτοῦ καὶ περιττωματικὸν οὐκ ἔχον ἕδρυσιν οὐδὲ σύστασιν ἐν τῷ σώματι δι' ἀσθένειαν ἐκπίπτει.

Nach alledem heisst κάθαρσίς τινος allerdings Ausscheidung eines Gegenstandes oder Stoffes, kann jedoch, wenn nur von relativer Ausscheidung die Rede ist, auch als Reinigung des theilweise zur Ausscheidung kommenden Stoffes und im weiteren Sinne des Körpers gefasst werden: Reinigung durch Ausscheidung des Belästigenden oder überhaupt des Uebermasses. In derselben Weise nun, wie man hiernach die Katamenien als κάθαρσις αἵματος bezeichnen oder von κάθαρσις χολῆς im Sinne der Reinigung der Galle durch Entfernung des Zuviel sprechen darf, kann der Ausdruck κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων bei Aristoteles recht wohl bedeuten: Reinigung dieser Affekte durch Ausscheidung eines Theils (nämlich des Drückenden) von jedem derselben, oder (was dasselbe sagt): relative Ausscheidung dieser Affekte und dadurch Reinigung dessen was von ihnen noch in der Seele bleibt [1]). Die κάθαρσις τῶν παθημάτων ist keine κένωσις derselben. Erst mit dieser Auffassung haben wir der medizinischen Analogie in ihrer Anwendung auf die Erklärung der Stelle ihr volles Recht angedeihen lassen.

3. Dass nun in der That dem Aristoteles hierbei der Begriff der Reinigung näher lag als der der Entleerung, scheint mir bei ihm, der von Plato herkam, noch durch eine

[1]) S. a. Baumgart, Poetik S. 435 f. (Stuttg. 1887), dessen hierher gehörige Ausführungen durch den oben aufgewiesenen Unterschied zwischen κάθαρσις und κένωσις bestätigt werden. — Wenn die Stoiker nach Hippol. philosoph. 21 (Doxog. Graec. 571, 20) das Aufgehen der Welt in Feuer als κάθαρσις τοῦ κόσμου bezeichneten, so ist damit für den Ausdruck κάθαρσις dasselbe Bedeutungsverhältniss gegeben wie in der Stelle des Aristoteles.

Digitized by Google

andere platonische Gedankenreihe bestätigt zu werden, die bis unmittelbar an den Begriff der κάθαρσις in diesem Sinne heranreicht und die eigenthümliche psychologische Wirkung des Tragischen dabei ausdrücklich in Betracht zieht. Ich meine die Erörterung im Philebus p. 47 (die übrigens nach dieser Richtung hin schon früher von Bernays, wenn auch nur vorübergehend, ins Auge gefasst wurde). Dass der Inhalt der Poetik nicht ausser Zusammenhang steht mit dem des Philebus, zeigt gelegentlich in Kap. 4 der ersteren die Ausführung über die Lust des Menschen an der μάθησις und dem μανθάνειν, die an Philebus 52 A f. (τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονὰς — πείνας ἔχειν τοῦ μανθάνειν u. a.) erinnert. Nur betrachtet Plato Phil. 47 E und 50 B Affekte wie Furcht, Eifer, Neid u. dgl. als gemischte oder unreine und nennt ausdrücklich (48 A) das Gefühl beim Anblicke des Tragischen als eine solche aus Lust und Unlust gemischte Empfindung. Er spricht von einer im φοβερόν u. dgl. enthaltenen κρᾶσις der Gefühle (50 D) und stellt den μιχθεῖσαι ἡδοναί die ἄμικται (50 E), sowie den καθαραὶ ἡδοναί die ἀκάθαρτοι (52 C) gegenüber. Es liegen nun, wie Bernays [1]) gezeigt hat, bestimmte Gründe vor für die Annahme, dass auch Aristoteles diese Ansicht über die Natur jener Affekte getheilt hat. Der Unterschied zwischen seiner Ansicht und der platonischen scheint nur der zu sein, dass Plato die „Mischung" in denselben mehr nach Seiten der ἡδονή, er dagegen mehr nach Seiten der λύπη hin bestimmt fand (vgl. Plat. Phil. a. a. O. mit Ar. rhet. 1370 a 25, b 10, 1378 a 31, b 1, 1386 b). Von dieser Thatsache aus ist nun noch ein anderes wesentliches Moment für die aristotelische Auffassung der κάθαρσις nahe gelegt: jene „Auskochung" der Affekte Furcht und Mitleid in der Glut der tragischen Erregung derselben soll eben durch Ausscheidung des Drückenden zugleich ihre Verwandlung aus gemischten Affekten oder überwiegenden Unlustaffekten in reine (oder wenigstens überwiegende) Lustgefühle

[1]) Zwei Abhandl., S. 144 Anm. 1. (Rh. Mus. 1853, S. 567.)

Digitized by Google

bewirken, was dann eben als Resultat das κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς ergeben würde.

Es erscheint nicht unmöglich, dass etwas derartiges als Ausführung und Weiterbildung der oben angeführten Erörterungen des Philebus in der allem Anschein nach verloren gegangenen ausführlicheren Auseinandersetzung gestanden hat, welche nach Pol. VIII, 7 (1341 b) die Poetik hinsichtlich der Katharsis enthalten sollte. Wenn wenigstens die (hinter Kap. 15 der Poetik von Susemihl in den Text gesetzten) Worte des Anonymus περὶ κωμῳδίας [1]): ὅτι (ἡ τραγῳδία) συμμετρίαν θέλει ἔχειν τοῦ φόβου wirklich als aristotelisches Eigenthum anzuerkennen sind, so erinnert die aristotelische Ansicht, dass zur Tragödie ein Ebenmass der Furcht (und wahrscheinlich nicht minder ein solches des Mitleids) gehört, an das was im Philebus 52 C gesagt ist, dass den heftigen und unreinen (Lust-)Affekten Mangel an Ebenmass (ἀμετρία), den gereinigten dagegen ἐμμετρία zukomme.

Dass wir in der Katharsis nach Aristoteles wesentlich eine Entfernung des Drückenden aus den Affekten selbst zu sehen haben, erkennt man übrigens auch aus der Wiedergabe seiner Ansicht bei Theophrast, wie sie Torstrik [2]) aus Porphyrius (Kommentar zu Ptolemaeus Harmon. bei Schneider, Theophr. V, 188 f.) aufgewiesen hat: μία δὲ φύσις τῆς μουσικῆς, κίνησις τῆς ψυχῆς ἡ κατὰ ἀπόλυσιν γιγνομένη τῶν διὰ τὰ πάθη κακῶν. Nichts anderes liegt auch in der Auffassung der musikalischen Katharsis bei Plut. qu. symp. III, 8, 2: ὥσπερ ἡ θρηνῳδία καὶ ὁ ἐπικήδειος αὐλὸς ἐν ἀρχῇ πάθος κινεῖ καὶ δάκρυον ἐκβάλλει, προάγων δὲ τὴν ψυχὴν εἰς οἶκτον οὕτω κατὰ μικρὸν ἐξαιρεῖ καὶ ἀναλίσκει τὸ λυπητικόν in Verbindung mit der anderen, ebenfalls schon von Bernays, Rh. Mus. XIV, 375 angezogenen: ἀρχὴν τοῦ καθαίρειν ἔχει τὸ ταράττειν τὸν ὄγκον.

4. Weiter fragt es sich 1), wodurch nach Aristoteles'

---

[1]) Vgl. auch Vahlens Ausgabe der Poetik (Berlin 1874) S. 77 f. Bernays a. a. O. S. 141 (565).

[2]) Philologus XIX, 582.

Digitized by Google

Ansicht Furcht und Mitleid im Zuschauer entstehen, und 2), durch welche Mittel derselbe von dem Drückenden dieser Affekte befreit wird.

Auf die erste dieser Fragen ist die nächstliegende und natürlichste Antwort: sie (als Objekte der Reinigung) entstehen durch das auf der Bühne Geschaute, immer noch die ausreichende. Die Tragödie, die nicht wie z. B. die Komödie den Vortheil hat, dem Zuschauer von vorn herein angenehme Gefühle zu erregen, macht diesen Nachtheil wett durch die Reinigung der spezifisch von ihr hervorgerufenen Affekte. Es bedarf nicht der Voraussetzung, dass der Zuschauer die betreffenden παθήματα bereits mitbringt (also mehr oder weniger von „Schicksalsfurcht" erregt ins Theater kommt), um dieselben (oder sich von ihnen) dort mittels der künstlich hervorgerufenen Erregung reinigen zu lassen [1]). Die Stelle in der Politik, die man für diese und verwandte Ansichten in Anspruch nimmt (1324 a 4), sagt nur, dass alle Menschen der Empfindungen von Furcht und Mitleid mehr oder weniger fähig sind (δ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει, τῷ δὲ μᾶλλον . . ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς κτλ). Sie alle können gelegentlich (also auch im Theater) zu Furcht und Mitleid erregt, und daraus kann dann ebendort weiter die spezifische Lust an tragischen Handlungen als eine κάθαρσις jener gemischten Affekte bereitet werden. Auch nicht die blosse Disposition zu den Affekten, sondern die Affekte selbst im Zustande der Präsenz und faktischen Aufregung sind das Objekt der Katharsis; mit Recht hebt daher Bonitz (Aristotelische Studien V, S. 54) gegen Bernays hervor, dass kein Anlass vorhanden sei, die Wirkung der Tragödie auf eine besondere Klasse von Menschen (die mit einem „festgewurzelten Hange" zu Furcht und Mitleid behafteten) zu beschränken. Ihre Wirkung erstreckt sich auf alle Menschen, sofern sie alle, wenn

[1]) Vgl. Döring a. a. O. S. 255.

Digitized by Google

auch in verschiedenem Grade, der Erregung von Furcht und Mitleid fähig sind.

Was die Mittel betrifft, so hat sich nun Aristoteles mit der rein medizinischen Analogie, wie sie allenfalls noch in Plato's Sinne im Allgemeinen als das Wesen der Sache erschöpfend gelten konnte, nicht begnügt. Eine voll- und endgiltige Erklärung der Umwandlung von Unlustaffekten in Lust hat er in der Thatsache ihrer erhöhten und dauernden Aufregung allein nicht gesehen, sondern daneben noch der anderen Rechnung getragen, dass er sich mit seiner Betrachtung hier auf künstlerischem Boden befindet. Nicht um die rein medizinische, sondern um die künstlerische πέψις und κάθαρσις der Affekte muss es sich demnach handeln. Die Poetik führt desshalb aus, 1) auf Grund welcher psychologischen Eigenthümlichkeit des Menschen diese ästhetische Wirkung vom Dichter angestrebt, und 2) mittels welcher dichterischen und szenischen Veranstaltungen sie bewerkstelligt wird. Kommt doch schon die medizinisch-musikalische Heilung der Enthusiastischen durch Melodien, also durch künstlerisch angewendete Töne zu Stande. Nicht die blosse Aufregung, sondern die an Mass, Symmetrie u. dgl. gebundene Anregung der Affekte ist für die Wirkung der Tragödie, Unlust in Lust zu verwandeln, ausschlaggebend.

Die psychologische Grundlage dafür findet Aristoteles im allgemeinsten Sinne in der dem Menschen eigenthümlichen Lust an der Nachahmung [1]). Schon auf Grund des Umstandes, dass sie Nachahmungen von Mitleid und Furcht erregenden Begebenheiten und Situationen bietet, bringt die Tragödie mittels der natürlichen allgemein menschlichen Freude an der Nachahmung ein stetiges Element von Lust in den Verlauf der dadurch angeregten Unlustaffekte. Ausserdem fliessen nun aber ebenfalls stetig diejenigen Lustem-

[1]) 1453 b12: τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως (sc. οἰκτρῶν καὶ δεινῶν z. 14) δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν· besonders aber 1448 b 7 καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας . . ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες κτλ.

Digitized by Google

pfindungen mit hinein, welche der dramatische Fortgang der Handlung als Kunstwerk mit sich führt, sowie die, welche durch die Anwendung von Rhythmus und Metrum, poetischer Diktion, Musik u. dgl. bedingt sind[1]), ferner von Seiten des Inhaltes die dargebotene Anschauung edler Charaktere, die Erkennungen und überhaupt alles was die Poetik ausführlich als Erfordernisse einer guten Tragödie im szenischen Sinne erörtert. Durch alles dieses erhält das medizinische Resultat der κάθαρσις, nämlich das κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς (1342 a 14), welches rein psycho-pathologisch schon in der Aufregung und Reinigung des Affektes als solchen liegt, noch im künstlerischen Sinne seine Vervollständigung[2]).

Die Art und Weise also, wie der Affekt, indem er aufgeregt wird und sich ausleben darf, doch auch zugleich einer ästhetisch-künstlerischen Beeinflussung durch die Eigenschaften des Geschauten (der Tragödie) unterliegt, ist im Sinne des Aristoteles die Wirkung der Tragödie. Damit ist das Wesentliche zugleich auch für den Grund ihrer Werthschätzung angegeben. Nach der moralischen Seite hin hat Aristoteles, (was Bernays[3]) mit Recht hervorhebt), Plato gegenüber nur die „Unverwerflichkeit" (χαρὰ ἀβλαβής) solcher Lust betont. Aber auch das Heranziehen bestimmter allgemeiner Vorstellungen über Menschheit, Welt und Schicksal, deren wir Moderne, (wir Deutsche speziell seit Lessing, Schiller und Goethe), uns in dem Genusse

---

[1]) Vgl. 1449 b25: das χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις und seine gleich darauf gegebene Erläuterung.

[2]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II³, 2, S. 779. Zu beachten ist hierfür (wie Susemihl in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Poetik S. 61, Leipz. 1874, hervorhebt), die ausdrückliche Erklärung des Aristoteles (Kap. 6), „dass zwar am meisten eine in jeder Hinsicht vollendete Tragödie, demnächst aber auch weit eher schon eine sonst mangelhafte, aber mit einer gehörigen, innerlich wohl zusammenhängenden Fabel ausgestattete Tragödie, die eben damit doch immer noch eine wirkliche Tragödie bleibt, diese Aufgabe zu erfüllen vermag, als eine Reihe unverbundener, wenn auch mit allen sonstigen Schönheiten ausgestatteter Szenen, welche nie diese Wirkung ausüben werden."

[3]) a. a. O. S. 78 (184).

Digitized by Google

der Tragödie erfreuen können, scheint mir noch ausserhalb des Rahmens der Ansichten zu liegen, durch welche die tragische Katharsis für den antiken Philosophen inhaltlich näher bestimmt ist. So z. B. die Meinung, dass Aristoteles etwa gedacht habe an die „Empfindung, welche den Menschen durchbebt, wenn er sich seine Stellung zum All und zu dessen geheimnissvoll strafenden und lohnenden Gesetzen, ohne Rücksicht auf handelnde Thätigkeit oder begriffliche Erkenntniss, die in der blossen Anschauung vergegenwärtigt" (Bernays ebd.), oder dass er im Sinne habe, „das Aufgehenlassen des eigenen kleinen Leides in dem Leiden der ganzen Menschheit, in der Erweiterung unseres Selbst zu ihrem Selbst" (Susemihl a. a. O.) u. a., — Ausdeutungen, welche schon durch die Verschiedenartigkeit dessen was sie noch hineinzulegen bemüht sind, das modern Subjektive ihres Inhaltes zu Tage bringen. Aristoteles verkennt nicht, dass die poetischen Stoffe schon als solche eine bestimmte Beschaffenheit haben müssen. Die Poesie, sagt er Kap. 9, giebt mehr das Allgemeine, die Geschichte das Einzelne; unter dem Allgemeinen versteht er aber hier, wie die hinzugefügte Erläuterung zeigt, im Wesentlichen nichts anderes als das Reden und Handeln im Sinne bestimmter Charakterdarstellungen (1451 b 8: ἔστι δὲ καθόλου μὲν τῷ ποίῳ τὰ ποῖ' ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον). Im Uebrigen ist nach Kap. 23 der Poetik das Wesen der Tragödie mehr im Sinne „formaler" Aesthetik bestimmt. Die Hauptaufgabe, heisst es dort, für das Epos wie für die Tragödie ist das συνιστάναι δραματικοὺς τοὺς μύθους, die dramatische Ausgestaltung der Fabel. Die Handlung muss einheitlich sein und ein Ganzes bilden, sie muss vollständig in sich abgeschlossen sein, Anfang, Mitte und Ende haben. Von hier aus wird nun der Genuss bestimmt, welchen sie dem Hörer bereitet: sie soll die ihr eigenthümliche Lust hervorbringen, wie die Anschauung eines einheitlichen Gesammtorganismus oder lebenden Wesens (ἵν' ὥσπερ ζῶον ἓν ὅλον ποιῇ τὴν οἰκείαν ἡδονήν 1459 a 20), womit doch wohl auf ihre formale Geschlossenheit und Vollständigkeit der Hauptnachdruck gelegt ist. Ergänzt wird diese

Digitized by Google

Bestimmung durch das was am Schlusse von Kap. 8 steht: Die Handlung muss so sein, dass keiner ihrer Theile verstellt oder weggenommen werden kann, ohne das Ganze als solches aufzuheben. Denn, wie es Kap. 6 heisst, das wichtigste (μέγιστον) von allen Erfordernissen ist die Zusammenordnung der Begebenheiten (ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις 1450 a 15): „Denn die Tragödie ist eine nachahmende Darstellung nicht von Personen, sondern von Handlung und Leben . . und darum hat denn der tragische Dichter nicht handelnde Personen einzuführen, um ihre Charaktere zur Darstellung zu bringen, sondern hat in und mit der der Handlungen auch die Charaktere zu umfassen; folglich aber sind die Begebenheiten und die Fabel der Endzweck der Tragödie, der Zweck aber ist das Wichtigste von allem. Ferner ohne Handlung kann es keine Tragödie geben, wohl aber ohne (eigentliche) Charaktere . . wenn man blosse charakterschildernde Szenen, die auch in Bezug auf Sprache und Reflexion wohlgelungen sind, aneinanderreiht, so wird man dadurch dasjenige nicht erreichen, was uns als Aufgabe der Tragödie erschien, dagegen viel eher (schon) wird eine Tragödie dieselben erfüllen, die in allen diesen Stücken mangelhafter ausgestattet ist, wenn sie nur dabei eine wirkliche Fabel hat und eine geordnete Abfolge der dargestellten Begebenheiten (σύστασις πραγμάτων) . . Dazu kommt, dass diejenigen beiden Stücke, durch welche die Tragödie am stärksten und anziehendsten auf die Gemüther wirkt, Bestandtheile der Fabel (μύθου μέρη) sind, nämlich die unerwarteten Wendungen und die Erkennungen“ [1]). Dass nach Aristoteles' Ansicht die überraschenden Wendungen und unerwarteten Erkennungen in der Tragödie am stärksten auf die Gemüther wirken, hat für ihn seinen Grund jedenfalls darin dass gerade diese Vorgänge am stärksten geeignet sind, Furcht und Mitleid zu erregen (z. B. die Erkennung der Iokaste seitens des Oedipus als seiner Mutter). Es liegt also in diesen Worten deutlich ausgesprochen, dass die höchste Wirkung auf den Affekt, nämlich seine vollständige

[1]) Susemihl's Uebersetzung.

Digitized by Google

Erregung und dadurch herbeigeführte „Reinigung“ wesentlich auf der dramatisch-künstlerischen Komposition des Ganzen beruht und an diese gebunden bleibt.

5. Bei der Frage endlich, was angesichts der tragischen Handlung im Sinne des Aristoteles als das Objekt der Furcht anzusehen sei; scheint man mir (soweit ich die hierauf bezüglichen Ansichten übersehe) das Gebiet der hier möglichen Annahmen bisher noch etwas zu eng gezogen zu haben. Man hält dafür, es könne sich dabei nur entweder um Furcht für den Helden oder für uns selbst, die Zuschauer handeln, letzteres insofern als möglicher Weise uns selbst dergleichen betreffen könne. Wenn wir davon absehen, dass Aristoteles vielleicht auch beides zugleich im Auge gehabt hat, so kann sich, nach dem was er selbst an Beispielen des Mitleiderregenden und Furchtbaren (Kap. 14) bringt, die Furcht auch beziehen auf die Möglichkeit des Eintretens der That als solcher oder (bei Erkennungen) die Möglichkeit, dass sie (z. B. Vatermord) als bereits wirklich geschehen sich herausstelle. Hierzu gehört natürlich als weitere Voraussetzung, dass der Dichter es verstehe, den Zuschauer vollständig in die Illusion einer wirklich vor sich gehenden Begebenheit einzutauchen und ihn die Reflexion darauf dass er es mit einer Dichtung zu thun hat, momentan vergessen zu lassen; das Ungeheure schon der möglichen That als solcher soll uns in Entsetzen bringen. Aber gerade darin zeigt sich die Macht des Dichters. Darum empfiehlt Aristoteles ausdrücklich Handlungen wie die, wo ein Bruder den Bruder tödtet, oder ein Sohn den Vater oder eine Mutter den Sohn oder ein Sohn die Mutter. Es kommt hiernach weniger darauf an, dass wir für Jemand als Persönlichkeit dies oder jenes fürchten, sondern es ist (1453 b 30) das in der That selbst liegende „Arge“ (δεινόν), dessen mögliches oder wirkliches Geschehen uns Schauder erregt[1]), d. h. (wie es b 13 heisst) das in derselben liegende „Unheilbare“ (τὶ τῶν ἀνηκέστων). Die tragische Furcht wäre hiernach für Ari-

[1]) φρίττειν macht, 1453 b 5. In diesem Sinne setzt Aristoteles ebd. b 14, wie οἰκτρός mit ἐλεεινός, so δεινός synonym mit φοβερός.

Digitized by Google

stoteles eine Stimmung wie etwa die, wobei wir im Entsetzen vor dem was geschehen soll, dem wissenden oder unwissenden Thäter in den Arm fallen möchten, um Einhalt zu gebieten, ehe es zu spät ist. Eine Bestätigung dafür scheint mir in der Stelle Rhet. II, 8, 1386 a 28 f. zu liegen. Dieselbe handelt allerdings nicht von der Furcht, sondern vom Mitleid; letzteres aber thut sie mit Beziehung auf die szenische Darstellung und in einer Weise, welche die Anwendung des Gesagten auch auf das Fürchten seitens des Zuschauers von selbst nahe legt. Die Vorstellung auf der Bühne, so wird ausgeführt, bewirkt, dass auch Vergangenes oder überhaupt solches was sonst unser Mitleid nicht zu erregen geeignet sein würde, doch durch die Darstellung (ὑπόκρισις) uns so nahe gebracht wird, dass es uns in diesen Affekt versetzt. Indem uns die Schauspieler „das Unglück vor die Augen führen, bewirken sie, dass es uns nahe erscheint, sei es als bevorstehend, sei es als schon geschehen“ (a 33), — eine Auffassung, die augenscheinlich auch für die Frage nach dem Objekte der tragischen Furcht Geltung hat [1]).

[1]) Zu § 5 vgl. die Ausführungen von Philippson in d. Jahrb. f. class. Philol. 1882, S. 541 ff.

Digitized by Google

VI.

Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker.

Für die Philosophie der Stoa steht im Allgemeinen fest, dass in ihr nicht ein Rückgang der Spekulation, sondern eine Weiterbildung über den platonischen und aristotelischen Dualismus hinaus vorliegt, und zwar ein Fortgang zu einem vertieften hylozoistischen Monismus. In Betreff ihrer geschichtlichen Bedingtheit ist bekannt, dass sie wie in der Ethik (von den Kynikern aus) vorwärts, so in der theoretischen Philosophie, scheinbar wenigstens, rückwärts ging, indem sie geflissentlich an Heraklit sich anschloss. Die Frage ist nun, wie diese beiden Thatsachen, selbständige Fortbildung bei gleichzeitiger Wiederaufnahme eines früheren Systems, sich historisch begreifen und in Einklang bringen lassen, zumal ausserdem die stoische Spekulation keineswegs den Eindruck des Eklektizismus hervorbringt. Als Antwort hierauf muss sich nun schon von vorn herein von dem aufgezeigten Thatbestande selbst aus die Vermuthung nahe legen, dass eben die Fortbildung des Aristotelismus selbst schon Gründe und Motive dargeboten haben müsse, welche zum Zurückgreifen auf einen der älteren Denker veranlassten, worauf dann die andere Frage sich erhebt, wie es kam, dass dieser ältere gerade Heraklit gewesen ist. Die Beantwortung jener Hauptfrage sowohl wie der ihr untergeordneten hat sich nun an folgende Thatsachen zu halten.

Digitized by Google

Von wesentlicher Bedeutung für die Entstehung der stoischen Philosophie war in erster Linie die zu ihrer Zeit schon in weiter Verbreitung vorliegende und von den Medizinern und Physiologen her auch der Philosophie geläufige Pneumalehre, über deren Einfluss auf die Stoa ich anderwärts [1]) gesprochen habe. Nicht minder wichtig ist aber zweitens der Umstand, dass die Entwickelung der stoischen Physik in erheblicher Weise beeinflusst wurde von der Naturphilosophie des Aristoteles, und dass diese eine Anzahl von Bestimmungen enthielt, deren Inhalt beim Weiterdenken im Sinne des erwähnten Monismus und unter dem Einflusse jener physiologischen Lehre eine Fassung annahm, die wieder nahezu mit gewissen heraklitischen Lehren übereinkam. Einen weiteren Beitrag zur Beantwortung unserer Frage bietet die Thatsache, dass nicht nur die stoische Schule, sondern die des Aristoteles selbst in ihrer Fortentwickelung mehr und mehr einen naturalistisch-monistischen Charakter bekommt. Der Inhalt ihrer Lehre wandelt sich in Folge dessen in einer Weise, die ihre Umbildung oder Rückbildung im Sinne einer heraklitisirenden Spekulation nur erleichtern konnte. Am wichtigsten ist aber für die letztere der Umstand gewesen, dass schon in dem ursprünglichen aristotelischen Systeme die deutlichen Ansätze zu einer Weltauffassung gegeben sind, wie sie in der stoischen Naturphilosophie vorliegt [2]), und zwar nicht etwa blos in einzelnen Theilen oder sozusagen Winkeln desselben, sondern schon in einem Bestandtheile des Systems, der mit den obersten Prinzipien im nächsten Zusammenhange steht, in der Lehre des Aristoteles nämlich von der Allbeseelung oder von der Welt als lebendem Wesen. — Die nachstehenden Ausführungen haben den Zweck, diesen genetischen Zusammen-

[1]) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XII, S. 376 ff. S. a. L. Stein, Die Psychologie der Stoa I, S. 46 f. Berl. 1886.

[2]) Gegen L. Stein (a. a. O. S. 28, Anm. 32) muss ich bemerken, dass ich auch in der ersten Auflage dieses Buches von einer „sekundären Bedeutung" der heraklitischen Philosophie für die Stoa nur in dem hier angegebenen Sinne gesprochen habe, wie er ausserdem namentlich aus S. 288 hätte entnehmen können.

Digitized by Google

hang zwischen aristotelischer und stoisch-heraklitischer Naturphilosophie, ohne dessen Einsicht die Ueberlieferung von dem „Zurückgehen auf Heraklit" eine blinde antiquarische Notiz bleibt, von den in Betracht kommenden Prinzipien, sowie von einzelnen Lehren aus ins Licht zu stellen.

1. Die Welt als ζῷον.

1. Als eine Weiterbildung aristotelischer Prinzipien ist zunächst der Grundgedanke der stoischen Physik zu betrachten, nach welchem Materie und Form einmal als in beständiger gegenseitiger Bezogenheit und Verbindung, keins von beiden als von dem anderen trennbar zu setzen, sodann aber als das Ursprüngliche nicht eine Vielheit von wirkenden und leidenden Substanzen, sondern nur eine einzige mit der qualitätslosen Materie verbundene Kraftwirksamkeit anzunehmen ist. Ihren Ausgangspunkt hat diese Lehre in der Bestimmung von Materie und Form, wie sie sich bei Aristoteles findet. Die eigentliche Wesenheit (οὐσία) ist dem letzteren eine Verbindung von Form und Materie als zweier Faktoren, von denen jeder seinem Begriffe nach auf den anderen bezogen ist. Der Unterschied aber, welcher zwischen beiden Auffassungen dieses Verhältnisses besteht, liegt in der verschiedenen Stärke des Einflusses, welchen der Platonismus auf die beiden in Rede stehenden Systeme hatte. Aristoteles hält fest an dem Wesentlichen der platonischen Ideenlehre, nach welcher eine Vielheit von Formprinzipien für das Reale gilt, und stellt demgemäss seine οὐσίαι (Einzeldinge) als Vielheiten geformter Materie hin. Er liess sonach unbestimmt viele Formen und unbestimmt viele Möglichkeiten des Geformtwerdens bestehen, ohne sich indes dabei zu verhehlen, dass, wie die Materie ursprünglich nur die eine für alle Dinge gleiche Möglichkeit sei, geformt zu werden, so auch das kraftthätige formende Prinzip zuletzt auf der einheitlichen Wirksamkeit einer reinen oder absoluten Form beruhen müsse (Met. XII, 6). Die letztere erblickte er in dem transzendenten ersten Beweger oder göttlichen Geiste. Die Stoa dagegen, welche nicht mehr

Digitized by Google

unter dem unmittelbaren Einflusse der platonischen Ideenlehre stand, hob die Vielheit der auf Materielles wirkenden Formen völlig auf und behauptete für die immer wirkende Formthätigkeit dieselbe Immanenz in der einen Materie, welche Aristoteles für jede seiner Einzelformen angenommen hatte, wenn er das Reale (die οὐσία) als ein σύνολον von Form und Materie (Met. VIII, 5) betrachtete.

Die Immanenz des göttlichen wirkenden Prinzips in der Welt fasste die Stoa bekanntlich auch unter den Begriff der Beseelung des Universum, indem sie einen neben und ausser der beseelenden Kraft stehenden göttlichen Geist in ihrem Systeme ausschloss. So entschieden sie nun auch hierin der aristotelischen Weltanschauung widersprach, die einen transzendenten göttlichen Beweger der Welt annahm, so ist doch andrerseits gerade die Lehre von einer allgemeinen Beseelung der Welt ein in der Naturphilosophie des Aristoteles sehr nahe liegender und sich fast mit Nothwendigkeit aus derselben ergebender Gedanke. Sie bildet dasjenige Moment beider Systeme, in welchem die innere Verwandtschaft derselben sich selbst bis in die Einzelheiten der beiderseitigen Lehren hinein verfolgen lässt.

2. Die alte — schon dem Thales [1]) zugeschriebene Lehre von der Seele als dem sich selbst Bewegenden konnte Aristoteles, da ihm das Wesen der Seele nicht in der Bewegung bestand [2]), zwar nicht ohne weiteres zu der seinigen machen, wohl aber hat er das Prinzip der Selbstbewegung als ein wesentliches Merkmal in den Begriff des Beseelten und Lebenden aufgenommen und zu diesem Zwecke dem Begriffe des Selbstbewegten (τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν) in den beiden letzten Büchern der Physik eingehende Erörterungen gewidmet. Diese selbst ergeben sich unmittelbar aus seinen Grundbestimmungen über die Bewegung.

Die Dinge, sofern sie natürlich (φύσει) sind, haben ein Prinzip der

---

[1]) Stob. ecl. phys. I, 49 (Dox. Gr. 386 b 1): Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν ἀεικίνητον καὶ αὐτοκινητόν.

[2]) S. Brandis, Handbuch der Gesch. der griech.-röm. Phil. II, 2b, S. 1083 f.

Digitized by Google

Bewegung und des Stillstandes (ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως) in sich [1]); alle innerhalb der Natur vor sich gehende Veränderung ist Bewegung. Stillstand ist nicht zu denken ohne vorhergehende Bewegung, denn Ruhe ist „Privation" (στέρησις) der Bewegung. Die Bewegung setzt voraus ein Bewegendes und ein Bewegtes, eine Wirkung des Aktuellen oder der Form auf das Potenzielle oder die Materie. Ein in Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ) Existirendes muss immer vorhanden sein, wenn Bewegung entstehen soll, und überall, wo ein solches mit einem potenziell (δυνάμει) Etwas-Seienden zusammentrifft und kein äusseres Hinderniss im Wege steht, ist Bewegung gegeben. Letztere ist trotz der Mehrheit der wirkenden Faktoren ein einheitlicher Akt, und der Unterschied der Beziehung des Aktiven auf das Passive und der von diesem auf jenes ist analog der Unterscheidung des „Weges von Theben nach Athen und von Athen nach Theben" [2]).

Bewegung kommt nicht im Kontinuum zu Stande, sondern durch Berührung (θίξει [3]), welche während der ganzen Dauer derselben besteht. Das Kontinuirliche (συνεχές) als solches kann nicht in Bewegung sein; wird es von einem Anderen bewegt, so gilt die Voraussetzung, dass es dann mit diesem nicht wieder ein Kontinuirliches bildet [4]). Das Kontinuum „in seiner ungetheilten Ganzheit" (πάντῃ) kann nur ein Glied der Gesammtbewegung (das Bewegte) bilden. Das Theillose kann weder bewegt noch verändert werden [5]).

Zur Bewegung gehört Gegensatz; sie ist der Uebergang aus einem Substrat in das andere. Demzufolge sind als Arten der Bewegung die qualitative, die quantitative, sowie die räumliche Aenderung zu unterscheiden. Absolutes Entstehen und Vergehen fällt nicht mehr unter den Begriff der Bewegung, weil hierbei kein Uebergang aus einem vorhandenen Substrate in das andere vorliegt [6]).

Qualitative und quantitative Aenderung sind ursprünglich durch die räumliche bedingt und auf diese zurückzuführen; wie diese, ist auch die Gesammtbewegung im Weltall ohne Anfang und Ende; die

---

[1]) Phys. II, 1 z. A.

[2]) Ebd. III, 3, 202 b.

[3]) Ebd. III, 2, 202 a 7.

[4]) ᾗ γὰρ ἓν καὶ συνεχὲς μὴ ἁφῇ, ταύτῃ ἀπαθές. Ebd. VIII, 4, 255 a 13; VII, 12.

[5]) Ebd. VI, 10.

[6]) Ebd. V, 2.

Digitized by Google

Bewegung, wie die Form und der Stoff, deren Vermittelung sie bildet, bestand und besteht immer [1]).

Der Uebergang auf die Lehre vom αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν geschieht nun von hier aus durch folgende Erwägung. Alles Bewegte wird von etwas bewegt, d. h. die Bewegung geht hervor aus dem Zusammenwirken von Faktoren. Das Bewegende kann nun unmittelbar oder vermittelst eines Anderen bewegen (wie der Mensch z. B. durch die Hand und den Stock). Im letzteren Falle weisen die bewegten Mittelglieder auf einander zurück bis auf ein erstes Bewegendes, welches als solches nicht wieder bewegt ist. Einen solchen Abschluss, und zwar einen absoluten muss es geben. Der in gerader Linie fortschreitende Regressus in infinitum ist wie überall, so auch hierbei unmöglich. Denn jedes Glied würde dabei nur insofern bewegen, als es ein Bewegendes voraussetzt; es würde also kein im eigentlichen Sinne Bewegendes geben und somit zu keiner wirklichen Bewegung kommen, überhaupt der Unterschied von Aktivität und Passivität dadurch illusorisch werden [2]). So führt jede Bewegung schliesslich zurück auf ein Unbewegtes oder ein sich selbst Bewegendes oder vielmehr, wie sich zeigen wird, auf das Eine zugleich mit dem Anderen. Denn wenn das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν als das erste Glied gesetzt wird, so könnte dieses nicht als Theilloses selbst sich selbst bewegen, weil überhaupt kein Theilloses bewegt werden kann; andrerseits kann es auch nicht als Kontinuum selbst sich selbst bewegen. Jede Bewegung nämlich setzt Wirken und Leiden voraus, Wirken und Leiden aber ist nur möglich bei Dingen, welche der Gattung nach dieselben, der Art nach verschieden sind (de gen. et corr. I, 7). Das Kontinuum aber, als das in qualitativ unterschiedloser Einheit Beharrende lässt die Möglichkeit der Zweiheit des aktiv Bewegenden und des passiv Bewegten nicht zu; desshalb ist es als solches der Selbstbewegung nicht fähig [3]). Auch gehört ja zum Zustandekommen der

[1]) Phys. VIII, 1, 251 b ff.

[2]) S. Met. II, 2.

[3]) Phys. VIII, 4, 255 a f. D. gen. et corr. I, 7. Vgl. Prantl, Anm. 9 z. 8. B. d. Physik.

Digitized by Google

Bewegung Berührung; das Kontinuum aber ist nicht ein durch „Berührung" stetig Zusammenhängendes, weil Berührung zwei an sich getrennte Dinge voraussetzt, deren Enden zusammen sind [1]). Ferner würde, wenn das Kontinuirliche als solches sich selbst bewegen könnte, das Hervorbringen und Erleiden derselben Bewegung in ihm zusammenfallen [2]). Da ausserdem die Bewegung in dem Bewegbaren sich als Verwirklichung der noch unverwirklichten Realpotenz (z. B. des Warmen) darstellt, zur Herbeiführung der Verwirklichung aber ein Bewegendes vorausgesetzt wird, welches in Wirklichkeit bereits dasjenige ist, was es durch die Bewegung hervorrufen soll [3]), so müsste bei der Annahme, dass die beiden Faktoren des Wirklichen und des zu Verwirklichenden an einem und demselben einheitlich zusammenwirken, diesem Einen (dem Kontinuum) die bereits verwirklichte und die noch nicht verwirklichte Potenz zugleich zugeschrieben werden [4]).

Nach alledem kann, wie die Lehre weiter lautet, der Begriff der Selbstbewegung nur auf ein Ganzes mit unterschiedenen ungleichartigen Theilen Anwendung finden. Das gegenseitige Verhältniss dieser Theile ist so auszudrücken, dass, obwohl jeder im Unterschiede vom anderen existirt und funktionirt, sie alle doch nur als Glieder des aus ihnen bestehenden Ganzen wahre Existenz haben und somit (nach aristotelischer Ausdrucksweise) nicht früher sind als das Ganze. Es ist augenfällig, dass dieses Erforderniss mit den Bestimmungen übereinkommt, worein Aristoteles das Wesen des Organismus setzt [5]). Bevor jedoch das Verhältniss des

---

[1]) Phys. V, 3, 226 b: ἅπτεσθαι δέ, ὧν τὰ ἄκρα ἅμα. Ebd. VIII, 4, 255 a 13.

[2]) Ebd. VIII, 5, 257 b z. A.

[3]) Met. VII, 9, 1034 a 21 f. (wie etwa Wärme durch Wärme erzeugt wird).

[4]) So dass etwas z. B. zugleich warm und nicht warm sein müsste. Phys. a. a. O.

[5]) De part. an. I, 1, 640 a 33: διὸ μάλιστα μὲν λεκτέον, ὡς ἐπειδὴ τοῦτ' ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, διὰ τοῦτο ταῦτ' ἔχει· οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ μορίων τοιούτων. Ebd. 642 a 9: ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον — ἀνάγκη ἄρα τοιονδὶ εἶναι καὶ ἐκ τοιωνδί, εἰ ἐκεῖνο ἔσται. Ebd. 5, 645 b 14: τὰ

Digitized by Google

organischen Körpers zu dem Begriffe des selbst sich selbst Bewegenden in Betracht kommt, sind noch genauere Bestimmungen des Letzteren aus der Physik herbeizuholen, weil aus ihnen massgebende Gesichtspunkte für die Auffassung der Welt als eines lebenden Wesens schon für Aristoteles sich ergeben.

Zunächst wird bewiesen, dass ganz allgemein, wo ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν vorliege, dasselbe als ein Ganzes mit unterschiedenen Theilen aufzufassen sei, in der Art, wie wenn eine Linie *km*, als selbstbewegtes Ganzes aufgefasst, sich als solches aus den Theilen *kl* und *lm* bestehend darstelle. Nach dem was über das Kontinuum gesagt ist, kann man nicht annehmen, dass *km* sich „in ungetheilter Ganzheit" selbst bewege, sondern etwa, dass der Theil *kl* den anderen in Bewegung setze und dabei selbst bewegt werde, so dass eben desshalb, weil dabei nicht augenfällig ist, welcher Theil der ursprünglich bewegende sei, das Ganze als solches als der ursprünglich bewegende Faktor erscheine (Phys. VII, 1 z. A.). Daran schliesst sich sofort der ausführliche Beweis, dass, wie alles Bewegte, so auch dass αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ein erstes Prinzip seiner Bewegung haben oder (wie Aristoteles es ausdrückt) „von etwas bewegt werden" müsse[1]). Weiter

μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον. Met. VII, 10, 1035 b: τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην οὐχ ἡ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον· τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὥς, ἔστιν δ' ὡς οὔ· οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωριζόμενα. οὐδὲ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῴου, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς. Ebd. 16, 1 z. A. Polit. I, 2, 1253 a 20. Vgl. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung S. 104. f. Berl. 1872. Inwiefern für das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν die Priorität des Ganzen eine Einschränkung erleidet (die Arist. Met. VII, 10, 1035 b 25 auch für die Theile des Körpers statuirt: ἔνια δ' ἅμα, ὅσα κόρια καὶ ἐν ᾧ πρώτῳ ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδία ἢ ἐγκέφαλος) s. u. S. 190 f.

[1]) Der Beweis geht aus von der Voraussetzung: Wenn etwas darum ruht, weil ein Anderes in seiner Bewegung aufgehört hat, so muss es nothwendig von etwas bewegt werden; er führt dann aus: immer wird, wo ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν vorliegt, das Bewegte theilbar sein und sich der Folgerung nicht entziehen können, dass, wenn ein Theil in der Bewegung aufhört, das Ganze nicht mehr καθ' αὐτὸ ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν sein würde (Phys. a. a. O.).

Digitized by Google

fragt es sich, ob nicht mit dem Begriffe des Selbstbewegten ein ursprünglich Unbewegtes, aber dabei Bewegendes zu setzen sei. Sie hängt unmittelbar zusammen mit der anderen, wie an dem αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν als einem bei innerer Gliederung einheitlichen Ganzen die dem Zwecke des Ganzen dienenden Theile nach ihrer Funktion als Bewegendes und Bewegtes unterschieden werden müssen. „Denn nicht das ist ungewiss, ob es von etwas bewegt wird, sondern wie man an ihm das Bewegende und Bewegte unterscheiden muss“ [1]). Hierbei sei erstens die Annahme nutzlos, dass beide Theile gegenseitig sich selbst bewegen; zweitens die, dass ein Theil derselben selbst sich selbst bewege und von sich aus das Ganze; in beiden Fällen würde das Problem des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν aus dem Ganzen in den (bezw. die) betreffenden Theile zurückverlegt werden; drittens aber könne das Selbstbewegte auch nicht „als Ganzes von sich als Ganzem“ die Spontaneität der Bewegung haben, weil damit die wesentliche Betheiligung der Glieder des Ganzen an der Selbstbewegung desselben aufgehoben wäre und für sie nur eine Bewegung per accidens übrig bliebe, d. h. ihr organisches Verhältniss zum Ganzen aufgehoben würde. Es bleibt somit nur die Annahme zulässig, dass „von der ganzen Bewegung als ganzer das eine ein Bewegendes, selbst aber nicht Bewegtes sei, das andere ein Bewegtwerdendes; in diesem Sinne allein kann etwas selbstbeweglich sein“ [2]).

Als organische Theile des Selbstbewegten zeigen sich hiernach das unbewegt bewegende (*a*) und das bewegende Glied (*b*). Als dritter „Theil“ kann noch ein von *b* in Folge des durch *a* bewirkten Anstosses Bewegtes (*c*) hinzugenommen, das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν somit als drei Glieder in sich begreifend aufgefasst werden; doch ist dabei festzuhalten, dass schon *a* und *b* (in dem bezeichneten Sinne) genügen, um den Begriff des Selbstbewegten als eines organischen Ganzen zu be-

[1]) Phys. VIII, 4, 254 b z. E. Vgl. de gen. et corr. I, 8, 326 b 4.

[2]) Phys. VIII, 5, 257 b ff. Aehnliche Distinktionen finden sich bei Eudemus. S. Spengel, Eudemi Rhodii Peripat. fragmenta, ed. II, S. 102. Berl. 1870.

Digitized by Google

stimmen. *a* und *b* müssen nothwendig als sich berührend gedacht werden [1]).

Noch gehört hierher die Erwägung, ob das unbewegt bewegende Glied (*a*) als ein Kontinuum gefasst werden dürfe. Dann nämlich würde (Phys. 258 a 28 f.) die Möglichkeit gegeben sein, etwas von *a* hinwegzunehmen, und damit die Frage sich aufdrängen, ob auch nach dieser Wegnahme das Ganze *ab* als ein sich selbst ursprünglich Bewegendes zu denken sei. Wäre dies wirklich der Fall, so würde das Wesentliche des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν von *ab* in den Rest von *ab* zurückverlegt sein, und diese Zurückverlegung mit jeder neuen Verminderung des kontinuirlichen *a* sich wiederholen. Es muss also *a* „der Wirklichkeit nach" als untheilbar (ἀδιαίρετον) gefasst werden [2]).

Die Frage nach dem ursprünglichen Prinzipe der natürlichen Bewegung entscheidet sich nun in Bezug auf das ἀκίνητον und das αὐτοκίνητον dahin, dass eben keines von beiden ohne das Andere als Prinzip gesetzt werden kann. Das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν führt auf das ἀκίνητον zurück, und letzteres muss (da die Bewegung ewig ist) als in seiner Unbewegtheit bewegend, d. h. als integrirender Theil des Selbstbewegten gedacht werden [3]).

In dieser Begriffsbestimmung des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν kommen die beiden verschiedenen Bedingungen der Möglichkeit der Bewegung zur Vereinigung und gegenseitigen Ergänzung. Es bleibt einerseits bestehen, dass alles Bewegte „von etwas" bewegt wird, denn auch das αὐτοκίνητον wird von einem Etwas, dem ἀκίνητον, bewegt; andrerseits wird auch der Forderung eines letzten Grundes der Bewegung genügt, in welchem der regressus in infinitum von etwas auf etwas seinen Abschluss findet. Sofern nämlich das Unbewegte als

---

[1]) Ueber einen Unterschied, der in Betreff des „Berührens" gemacht wird (ἁπτόμενοι ἤτοι ἄμφω ἀλλήλων ἢ θατέρου θάτερον, Phys. VIII, 5, 258 a 20) s. u.

[2]) Als solches werden wir dieses Glied bei der Darstellung des sich selbst bewegenden Weltganzen wiederfinden.

[3]) Phys. VIII, 6, 259 a. E.: ὅτι τῶν κινουμένων ἐστὶν ἀρχὴ κινουμένων μὲν ἃ αὐτὸ ἑαυτό, πάντων δὲ τὸ ἀκίνητον.

Digitized by Google

„Theil" des Selbstbewegten zu denken ist, zeigt sich die Bewegung als aus diesem Letzteren heraus selbst entstanden.

Im Anschlusse ferner an dasjenige was eben über das Glied *a* als ἀδιαίρετον festgesetzt wurde, ist hier zum voraus zu bemerken, dass der Satz, die Bewegung setze ein Theilbares voraus, mit Nothwendigkeit nur von dem Bewegten als solchem gilt, während das Bewegende dieser Voraussetzung nur insoweit unterliegt, als es selbst bereits ein Bewegtes ist. Im Wesen des Bewegenden als solchem liegt es nicht nothwendig, Grösse und Theile zu haben, und dies gilt demnach auch von dem ἀκίνητον des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν [1]).

Ein solches Selbstbewegtes im absoluten Sinne ist nun freilich innerhalb der Natur nicht zu finden. In der Natur herrscht der ununterbrochene Zusammenhang von Ursache und Wirkung; in ihr ist jede nachweisbare Ursache bereits als solche die Wirkung einer anderen Ursache. Da nun das Verhältniss von Ursache und Wirkung Veränderung, d. h. Bewegung bedingt, so folgt, dass in der Natur ein ursprünglich erstes Unbewegtes nicht anzutreffen ist. Letztere enthält nichts, was nicht, wenn auch zeitweilig ruhend, der Veränderung in ihren verschiedenen Arten unterläge [2]). Daher muss ebenso wie in der πρώτη φιλοσοφία der regressus von Wirkung auf Ursache schliesslich auf ein jenseits der irdischen Natur liegendes ursächliches Prinzip hinweist, welches aus sich selbst heraus Ursache ist, so auch das wahre αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν mit dem absoluten αὐτοκίνητον jenseits der Natur gesucht werden. Als dem Anscheine nach ursprüngliche Prinzipien der Bewegung innerhalb der Natur stellen sich allerdings die lebenden Wesen (ζῷα) dar, die auch in der That unter den Begriff des Selbstbewegten fallen. Allein zuerst ist hinsichtlich derselben anzuerkennen, dass sie nicht als letzte Prinzipien (ἀρχαί) der Gesammtbewegung angesehen

---

[1]) Met. XII, 7 a. E. Phys. VIII, 6, 258 b.

[2]) Vgl. de an. I, 2, 404 a 24: διὰ τὸ μηδὲν ὁρᾶν κινοῦν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται.

Digitized by Google

werden können. Da nämlich die Bewegung ewig und ununterbrochen ist, so muss es ein Prinzip geben, welches die immerwährende Kontinuität der Bewegung und Veränderung innerhalb der Natur seiner Beschaffenheit nach mit Nothwendigkeit hervorbringt. Nun finden sich zwar in der Natur Prinzipien der Bewegung, welche als unbewegte Glieder anderes bewegen, und auch stetig wirkende Ursachen, welche beliebig vieles bewirken können; aber die Unveränderlichkeit[1]) und Einheitlichkeit (Phys. V, 4) der natürlichen Gesammtbewegung kann nicht von diesen als letzten Prinzipien hergeleitet werden, weil alles Irdische, als selbst der Veränderung unterliegend, eine immerwährende und in ihrer Gesammtheit einheitliche Bewegung zu bewirken ausser Stande ist[2]). Demnach ist es klar, dass, „wenn auch unzählige Male manche unter den Prinzipien, welche selbst nicht mehr bewegt, aber bewegende sind[3]), und auch gar vieles von dem selbst sich selbst Bewegenden vergeht und anderes wieder hernach entsteht, und auch das eine Nichtbewegende dies, und das andere jenes in Bewegung setzt, es nichtsdestoweniger doch irgend ein Umfassendes und zwar neben dem Einzelnen giebt, welches die Ursache davon, dass das Eine ist und das Andere nicht ist, und die Ursache der kontinuirlichen Veränderung ist, und dies ist dann für jene, jene aber für das Uebrige die Ursache der Bewegung“[4]). Zur Erklärung der immerwährenden Kontinuität des Wechsels von Entstehen und Vergehen innerhalb der Natur setzt also Aristoteles ein erstes Wirkendes im absoluten Sinne und fasst dieses als ein Einiges und Ewiges[5]).

---

[1]) Es giebt keine „Bewegung der Bewegung“. Phys. V, 2.

[2]) Immer fehlt entweder die Ununterbrochenheit der Dauer oder die der einheitlichen Totalwirkung. Phys. VIII, 6, 258 b f.

[3]) Dahin gehören die „theillosen Prinzipien, welche, ohne qualitativen Veränderungen zu unterliegen, bald sind, bald nicht sind“. S. Prantl, Anm. 20 z. 8. B. d. Phys.

[4]) Phys. VIII, 6, 259 a (Prantl).

[5]) Auf dasselbe findet auch der Grössenbegriff keine nothwendige Anwendung, weil, wie oben (S. 191) bemerkt, wohl das Bewegte, nicht aber das Bewegende Grösse zu haben braucht.

Digitized by Google

Dieser Forderung, die Einheitlichkeit und Kontinuität der Gesammtbewegung zu begründen, können nun die ζῷα nicht entsprechen, weil der von ihnen bewirkten Bewegung die Einheitlichkeit und die Ununterbrochenheit der Dauer abgeht, und es somit noch ausser ihnen ein „Umfassendes neben dem Einzelnen" geben muss. Dennoch aber hängt der Begriff des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν und die Frage nach dem letzten Ursprunge der Bewegung bei Aristoteles so unmittelbar mit dem Begriffe des ζῷον zusammen, dass auf denselben noch des Näheren eingegangen werden muss.

Anm. Zur völligen Klärung des Begriffs des Selbstbewegten ist noch sein Unterschied von demjenigen was nach Ar. „naturgemäss existirt" (φύσει und κατὰ φύσιν ἐστίν, Phys. II, 1, 192 b 35 f.) zu beachten. Das Letztere wird Phys. II, 1 dahin bestimmt, es sei dasjenige welches den Umfang der Bewegung und des Stillstandes in sich selbst habe, (und zwar ohne dass hierbei der Unterschied der drei Arten der Bewegung in Betracht kommt: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν a. a. O. p. 192 b 13. Met. V, 4, 1015 a 14: ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά). Von diesem natürlichen Triebe nach Veränderung heisst es Phys. VIII, 4 (255 a f.), es müsse auch von ihm gelten, was von jeder Art der Veränderung gilt: auch was κατὰ φύσιν ist, muss von etwas bewegt werden. Zugleich wird dort sein Unterschied von der spontanen Bewegung der lebenden Organismen festgestellt. Wovon wird z. B. das Leichte und Schwere bewegt, das doch κατὰ φύσιν κινούμενον ist? Da das Leichte von Natur nach oben, das Schwere ebenso nach unten strebt, so wird jedes nach der betreffenden entgegengesetzten Richtung nur gewaltsam bewegt werden und bei gewaltsamer Bewegung ist das äussere bewegende Etwas immer augenfällig. Nicht so augenfällig ist aber das Etwas, von dem jedes von beiden nach der ihm natürlichen Richtung bewegt wird und doch soll es ausdrücklich desshalb nicht als ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν im Sinne eines ζῷον aufgefasst werden, denn als solches „müsste es sich selbst ja auch zum Stehen bringen", überhaupt sich beliebig nach der einen wie nach der anderen Richtung wenden können. Das gesuchte bewegende Etwas besteht nun in dem vorliegenden Falle in der Entfernung der Hindernisse,

Digitized by Google

welche dem natürlichen Nisus zur Bewegung nach einer bestimmten Richtung entgegenstehen; mit deren Hinwegnahme tritt der in der Realpotenz latente Zustand der Verwirklichung ohne weiteres hervor. So kann das Leichte, in dessen Natur es liegt, „oben zu sein", in Folge eines Hindernisses wohl „nicht oben sein", aber mit dem Wegfalle des Hindernisses „tritt es aktuell auf und wird immer mehr ein oben Seiendes". „Dass demnach nichts von diesem selbst sich selbst bewegt, ist klar; aber den Anfang einer Bewegung hat es in sich, nicht den des in Bewegung Setzens und des Ausübens einer Bewegung, wohl aber den des Erfahrens einer solchen" (Phys. a. a. O. 256 b z. E. [1]).

Wenngleich Aristoteles Leben und Beseelung in beschränkter Weise auch den Pflanzen zuschreibt (de an. II, 2, 413 a 20 f.), weil in ihnen ein nicht von äusserer Gewalt herrührendes natürliches Prinzip der Veränderung sich geltend macht und sie aus sich selbst heraus Ernährung, Wachsthum und Abnahme zeigen, so versteht er unter ζῷον im eigentlichen Sinne doch nur dasjenige Wesen, bei welchem Leben und Beseelung auf Grund der Empfindung [2]) sich zu wirklichem Streben und zur örtlichen Bewegung entwickeln, also das Thier und den Menschen. Mit dem Begriffe der Beseelung verbindet sich ihm von selbst der des Organischen, indem das Verhältniss von Körper und Seele nach Aristoteles bekanntlich die zweckmässige Gestaltung der Theile des ersteren voraussetzt. Seele und Leib sind eins dem Dasein nach und nur dem Begriffe nach verschieden; der Leib ist das natürliche Werkzeug der Seele, wie das Auge

---

[1]) Vgl. Simplicius in Ar. de coel. fol. 94 a g. E.: ἔχει μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄψυχα ἀρχήν τινα κινήσεως, εἴπερ ἐστὶ φυσικὰ σώματα, ἀλλ' οὐ τὴν κινοῦσαν ἀρχὴν ἔχει οὐδὲ τὴν κινητικὴν δύναμιν ἐν ἑαυτοῖς. Ἔξωθεν γάρ ἐστι ἡ κινοῦσα ταῦτα ἀρχὴ καὶ δύναμιν ἔχει τοῦ κινεῖσθαι παθητικήν, οἷον φύσιν ἔχουσι τοῦ κινεῖσθαι οὐκ ἐξ αὐτῶν ἀλλ' ὑπ' ἄλλου ὡς δείκνυσιν ἐν τῇ φυσικῇ ἀκροάσει.

[2]) De juv. et sen. I, 457 b 22 f. S. Brandis a. a. O. II, 2 b, S. 1236 f. und die das. angef. Stellen de somn. 1, 474 a 15; de gen. an. V, 1, 778 b 32 f. Vgl. de inc. an. 4, 705 b 8: ὅσα δὲ μὴ μόνον ζῇ, ἀλλὰ καὶ ζῷά ἐστιν κτλ.

Digitized by Google

das natürliche Werkzeug der Sehkraft. Darum ist die Beschaffenheit des Körpers durch die seiner Seele bestimmt, der Körper in allen seinen Theilen zweckmässig, wie es die ganze organische Natur ist[1]). Zu den Merkmalen der Beseelung und des Organischen tritt nun bei den „lebenden Wesen" im eigentlichen Sinne als dritte wesentliche Bestimmung die Spontaneität der Ortsbewegung hinzu, zufolge deren das ζῷον als ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν in dem aus der Physik bekannten Sinne sich darstellt. Da nämlich der Mensch ausser der vegetativen Seele[2]) auch die sensitive besitzt, so hat er mit dieser auch bereits das Begehrungsvermögen, desshalb, weil mit der Empfindung sich unmittelbar ein Gefühl der Lust oder der Unlust verknüpft[3]). Mit Empfindung und Begehrung aber verbindet sich die Kraft der Ortsbewegung. Ausser diesem zunächst der thierischen Seele eigenthümlichen Vermögen tritt bei dem Menschen die Vernunft auf, mit welcher gleichfalls eine besondere Erscheinungsform des Begehrens verbunden ist[4]).

Auf Grund des Vermögens der Begehrung und der örtlichen Bewegung ist nun jedes ζῷον ein Selbstbewegtes, und der psychologische Ursprung der spontanen Bewegung in den lebenden Wesen ergiebt sich aus Folgendem.

Nachdem eingehend gezeigt ist, dass die Ursache der Ortsbewegung weder in der vegetativen, noch in der sensitiven Seele, noch auch in der theoretischen Vernunft liegen könne[5]), bleibt als mögliches Motiv derselben nur die ὄρεξις übrig, und es fragt sich somit, in welchen psychologischen Verhältnissen deren Wesen und Veranlassung zu suchen sei. In erster Linie kommt dabei die praktische Vernunft (νοῦς πρακτικός) in Betracht, deren Denken sich auf dasjenige richtet, was durch unsere Thätigkeit verwirklicht werden kann. Der νοῦς πρακτικός wirkt jedoch hierbei nicht ohne

---

[1]) S. m. Gesch. d. Psychologie I, 2, S. 13 ff.
[2]) De an. II, 4, 415 a 23; hist. an. VIII, 1, 588 b 24 u. a.
[3]) De an. II, 2, 413 b 4 ff., 3, 414 b 1—16.
[4]) Ebd. II, 3, 414 b 16. 20 f. Gesch. d. Psych. ebd. S. 97 f.
[5]) De an. III, 9, 432 b 14 f. 20 ff. Vgl. Eth. Nic. VI, 2, 1139 a 36.

Digitized by Google

die φαντασία, dieses Mittelglied zwischen höherer und niederer Denkthätigkeit, welche zwischen der Sinnlichkeit und dem Denken in der Art steht, dass weder sie (die Anschauungskraft) ohne die sinnliche Funktion, noch ohne sie das Denken stattfindet. Sie ersetzt dasselbe geradezu bei der willkürlichen Bewegung der Thiere [1]). Im menschlichen Geiste aber bildet sie die Vermittelung zwischen der auf das Handeln gerichteten Vernunft und dem Willen. Denn wie schon in dem sensitiven Theile die ὄρεξις nicht ist ohne die Empfindung, so ist auch in der intellektiven Seele die βούλησις (als die höhere Art der ὄρεξις) nicht ohne die φαντασία [2]). Die Vernunft (νοητικόν), heisst es [3]), überlegt und geht zu Rathe auch über das Zukünftige in Bezug auf das Gegenwärtige mit den in der Seele befindlichen Anschauungen oder Gedankenbildern (φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν), „gleichwie sehend", „und wenn sie sagt, dass dort das Angenehme oder Unangenehme, dann verabscheut oder begehrt sie und ist durchaus im praktischen Handeln." Sonach wird der νοῦς „praktische" Denkthätigkeit zufolge „des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen, welches sich an ein Vorstellungsbild anknüpft. „In dem vernünftigen Seelentheile (dem λογιστικόν) entsteht der Wille [4]), in dem vernunftlosen die Begierde (ἐπιθυμία und θυμός" [5]), in jenem auf Grund der φαντάσματα, in diesem auf Veranlassung der Empfindung, und zwar in beiden vermittelst der begleitenden Gefühle der Lust und Unlust.

Die Denkthätigkeit und das Begehrende sind hiernach die Faktoren, als deren Resultat die räumliche Bewegung und Handlung hervorgeht, und zwar ist in Bezug auf das Hervortreten des letzteren das ὀρεκτικόν die unmittelbare,

---

[1]) De an. III, 3 a. E.

[2]) Ebd. III, 7, 431 a 10. 14.

[3]) Ebd. 431 b 6 f. Vgl. Eth. N. a. a. O. 1139 a 21: Ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.

[4]) Oder Vorsatz (προαίρεσις).

[5]) De an. III, 9, 432 b 6: εἰ δὲ τρία ἡ ψυχὴ (mit Beziehung auf Plato) ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις.

Digitized by Google

die διάνοια die mittelbare Veranlassung [1]). Wille und Begierde sind die beiden, je nach der Beschaffenheit des theoretischen Seelenvermögens, aus welchem sie hervorgehen, verschiedenen Spezies des begehrenden Seelentheils. Ihr Objekt ist das Gute (τὸ ἀγαθόν), jedoch nicht im absoluten Sinne, sondern das ausführbare Gute (πρακτὸν αγαθόν), dasjenige welches sich auch anders verhalten kann, mag es nun gut sein oder nur gut scheinen [2]).

Die Gesammtheit der im Vorstehenden ausgeführten psychischen Verhältnisse — das mit dem Vorstellungsbild oder der Empfindung verknüpfte Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, welches sich auf ein im Bereich des Möglichen liegendes Gedachtes richtet — bildet nun die δύναμις der spontanen Bewegung, welche durch die Organe des Leibes ausgeführt wird. Die reale „Möglichkeit" wird aber, wie in der Metaphysik gezeigt ist, mit Nothwendigkeit in Wirklichkeit, Energie, übergehen, ohne dass es noch eines besonderen sichtbaren äusseren Anstosses dazu bedürfte, vorausgesetzt, dass nicht eine krankhafte Disposition oder ein äusseres Hemmniss ihr im Wege steht. Denn „nothwendig wirkt das vernunftmässig Vermögende, sobald es begehrt, dasjenige wozu es das Vermögen hat und zwar nach Massgabe seines Vermögens. Dieses Vermögen zu wirken hat es, wenn das Leidende gegenwärtig ist und sich in bestimmter Weise verhält; — diese Möglichkeit hat es nicht unbedingt, sondern unter bestimmten Umständen, womit bereits die äusseren Hindernisse ausgeschlossen sind" [3]). Sobald die Bedingungen, in denen die δύναμις des Wirkens auf Grund des Begehrens besteht, vorhanden sind, ohne von aussen gehemmt zu werden, muss die Ausführung des Vorsatzes und damit die Bewegung des ganzen ζῷον mit

---

[1]) Ebd. 10, 433 b 18 f.: τὸ ὀρεκτικὸν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ — καὶ ἡ φαντασία ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως — νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις (de mot. an. 7, 701 a 29 f.). — Met. XII, 7, 1072 a 29.

[2]) De an. III, 10, 433 a 28. Eth. Nic. 2, 1139 a 13.

[3]) a. a. O. Vgl. Met. IX, 5, 1048 a 13 f. d. mot. an. 702 a 10 f.

Digitized by Google

der Nothwendigkeit eintreten, „wie die Wirkung des bewusstlosen Triebes in der disponirten Materie“ [1]).

Das Begehren (ὄρεξις) selbst nun, für welches das πρακτὸν ἀγαθόν die Veranlassung wird, ist eine „Bewegung“; letzteres zwar nicht in dem Sinne eines Ueberganges von dem unentwickelten Vermögen zur Wirksamkeit desselben, oder in dem des Aufgehens eines Zustandes in dem entgegengesetzten, wohl aber insofern als nach Aristoteles ein Vorgang, zufolge dessen ein ruhender, aber nicht zur Wirklichkeit vortretender Zustand sich als dieser bestimmte Zustand wirklich zu offenbaren veranlasst wird, als „Bewegung“ bezeichnet werden kann [2]). Im Sinne eines solchen ruhenden Zustandes der Seele betrachtet Aristoteles die ὄρεξις zwar nicht als etwas Unvollendetes, sondern bereits als Entelechie, aber doch als einen Besitz, der erst nach erhaltenem Anstosse (durch das „praktische“ Denken) in eigentliche Wirksamkeit tritt und dadurch gewissermassen fertig wird. In diesem Sinne definirt er sie als κίνησίς τις ἢ ἐνέργεια [3]).

Nach dem Dargestellten ergeben sich nun für die Bewegung des ζῷον die drei wesentlichen Momente in der Bewegung des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν: 1) ein unbewegt Bewegendes, in diesem Falle das πρακτὸν ἀγαθόν oder vielmehr dessen

---

[1]) Vgl. Brentano, D. Psychol. d. Arist. S. 110. Gesch. d. Psych. I, 2, S. 100 f.

[2]) Analog dem Verhältniss, in welchem z. B. der Besitzer der Wissenschaft, welcher sie augenblicklich trotz dieses Besitzes nicht faktisch ausübt, zu solcher Ausübung bewogen wird, wie der Arzt, wenn er thatsächlich im Heilen begriffen ist. Man kann diesen Akt nach Aristoteles nicht eigentlich Umwandlung nennen, als vielmehr Erhaltung, denn es ist ein Zuwachs (ἐπίδοσις) in sich selbst und dadurch in die Wirksamkeit (de an. II, 5, 417 a 27 f.).

[3]) De an. III, 10, 433 b 18: Die Seele selbst kann ja nach de an. I, 3. 4 nicht im eigentlichen Sinne bewegt werden. Vgl. Simplic. a. a. O. fol. 290: ὁ μέντοι Ἀριστοτέλης μόνας τὰς φυσικὰς μεταβολὰς κινήσεις ἀξιῶν καλεῖν τὴν ψυχὴν ἐνεργεῖν ἀλλ' οὐχὶ κινεῖσθαι νομίζει — καὶ δηλονότι καὶ ὁ Ἀρ. ταύτας δίδωσι τῇ ψυχῇ (sc. die seelischen Thätigkeiten: Wille, Ueberlegen, Freude u. a.) καὶ ἀπ' αὐτῆς εἰς αὐτὴν αὐτὰς γινομένας οἶδεν, ἀλλ' οὐ κινήσεις αὐτάς, ἀλλ' ἐνεργείας καὶ πάθη καλεῖ.

Digitized by Google

vom νοῦς erfasster Begriff. 2) Ein bewegendes Bewegtes, das ὀρεκτικόν: das Begehrungsvermögen nämlich bewegt den Körper, ist aber, indem es erst zufolge der Gegenwart des πρακτὸν ἀγαθόν in Thätigkeit versetzt wird, seinerseits in dem oben angegebenen Sinne „Bewegung". 3) Ein bewegter Theil, der Körper. Diese drei Momente der Bewegung greifen bei dem ζῷον wie bei dem αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν organisch ineinander [1]). Und somit kann Aristoteles behaupten: ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν (a. a. O. 433 b 27).

Demzufolge wird nun in der Physik das ζῷον auch ganz offenbar als ein Selbstbewegtes angesehen und die Selbstbewegung als ein eigenthümliches Merkmal des Beseelten bezeichnet.

Die unbeseelten Dinge, heisst es [2]), bewegt immer ein Anderes von dem was ausserhalb ihrer ist; von dem lebenden Wesen hingegen sagen wir, dass es selbst sich selbst bewege; es entsteht nämlich bisweilen in uns aus uns selbst der Anfang einer Bewegung, auch wenn nichts von aussen her bewegt. Selbstbewegung ist Sache eines lebendigen Organismus und ein eigenthümliches Merkmal des Beseelten [3]).

Wenn somit die Thatsächlichkeit der spontanen Bewegung im ζῷον für Aristoteles feststeht, so verhehlt er sich doch, wie bereits angedeutet, andrerseits nicht, dass diese Spontaneität im absoluten Sinne bei den irdischen Wesen nicht zu finden ist. Zwar unterscheidet er von der spon-

---

[1]) De an. III, 10, 433 b 14 f: τὸ δὲ κινοῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ᾗ ὀρέγεται καὶ ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν ᾗ ἐνέργεια), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον· ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν.

[2]) Phys. VIII, 2, 252 b 17 f. Vgl. ebd. 4, 254 b 15 f.

[3]) Ebd. 255 a 5: ζωτικόν τε γὰρ τοῦτο (sc.: τὸ αὐτὰ ὑφ' αὑτῶν κινεῖσθαι) καὶ τῶν ἐμψύχων ἴδιον. Ebd. 6, 659 b: ὁρῶμεν δὲ καὶ φανερῶς ὄντα τοιαῦτα, ἃ κινεῖ αὐτὰ ἑαυτά, οἷον τὸ τῶν ἐμψύχων καὶ τὸ τῶν ζῴων γένος. Vgl. 9, 265 b 34, de coel. I, 7, 275 b 26: τὸ κινοῦν τὸ ἄπειρον τί ἐστιν; εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἑαυτό, ἔμψυχον ἔσται τοῦτο δὲ πῶς δυνατὸν ἄπειρον εἶναι ζῷον;

Digitized by Google

tanen diejenigen Bewegungen der ζῷα, welche rein körperliche Funktionen sind, wie Nahrung, Wachsthum und Abnahme, und durch die „Umgebung" veranlasst werden, erblickt aber in der letzteren eben die Ursache der Beschränkung jener Spontaneität, sofern dieselbe desshalb nicht ununterbrochen zu wirken im Stande ist [1]). „Wir sehen, dass in dem lebenden Wesen immer ein Theil des in ihm Zusammengewachsenen bewegt wird; von der Bewegung dieses Theiles aber ist nicht das lebende Wesen selbst Ursache, sondern vielleicht eben seine Umgebung; dass es aber selbst sich selbst bewege, sagen wir nicht in Bezug auf jede Bewegung, sondern nur in Bezug auf die örtliche; also steht dem nichts im Wege oder vielmehr ist dies vielleicht nothwendig, dass in dem Körper viele Bewegungen durch das Umgebende entstehen, von diesen aber einige die Denkthätigkeit oder das Verlangen desselben in Bewegung setzen und dann erst jene das ganze lebende Wesen" [2]). Weil somit ein unbedingtes Prinzip der Bewegung in den lebenden Wesen nicht gegeben ist, so ist auch von ihnen aus ein Rückschluss von dem Bewegten auf ein erstes einheitliches Unbewegtes als Grund aller Bewegung nothwendig [3]). Das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν im strengen Sinne soll

---

[1]) a. a. O. 259 b 8 f. Simplic. z. d. St.: διὰ τοῦτο οὐ συνεχῶς ἑαυτὰ κινεῖ τὰ ζῷα, διότι ἀκολουθεῖ ταῖς ἔξωθεν προσπιπτούσαις κινητικαῖς ἀρχαῖς. Ebd.: τὸ δὲ δεῖσθαι μὲν τὰ ζῷα τροφῆς τε καὶ ὕπνου, μὴ δύνασθαι δὲ καθεύδοντα ἅμα καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν κίνησιν κινεῖσθαι, αἴτιόν ἐστι τοῖς ζῴοις τοῦ μὴ κινεῖν ἑαυτὰ συνεχῶς.

[2]) Phys. ebd. 2, 253 a 11 f.; vgl. 6, 259 b 16 f.

[3]) Simplic. a. a. O. fol. 293 a: εἰ γὰρ αὗται (sc. αἱ ψυχαὶ) μήτε πάσης τοῦ ζῴου κινήσεως ἀρχαὶ οὖσαι φαίνονται (οὔτε γὰρ αὐξήσεως οὔτε φθίσεως οὔτε ἀναπνοῆς) ἀλλ' εἴπερ ἄρα τῆς κατὰ τόπον μόνης κινήσεως τῆς καθ' ὁρμὴν αἰτίαι εἰσίν αἱ τῶν ζῴων ψυχαὶ καὶ οὐδὲ ταύτης κυρίως ἀρχαί (ἔξωθεν γὰρ καὶ ταύτης αἱ ἀρχαὶ δειχθήσονται) μήτε ἀκίνητον κατὰ πάντα τρόπον εἰσὶν, ἀλλα κατὰ συμβεβηκὸς κινοῦνται τοῖς ὑφ' ἑαυτῶν κινουμένοις σώμασι συγκινούμεναι, δῆλον ὅτι οὐκ εἰσὶν αὗται κυρίως ἀρχαὶ τῆς κινήσεως ἀλλ' ἔστιν ἄλλη τις πρὸ τούτων. Ebend.: μία γάρ ἐστι κίνησις δι' ἣν ἑαυτὰ κινεῖ τὰ ζῷα ἡ κατὰ τόπον μεταβατικὴ οὐδὲ ταύτην κυρίως καὶ πάντῃ ἐξ ἑαυτῶν κινεῖται — ἀλλὰ κινεῖται μέν τινας κινήσεις ἄλλας φυσικῶς — ὧν κινήσεων οὐκ αὐτὸ αὑτῷ αἴτιον τελέως τὸ ζῷον ἀλλὰ τὸ κυκλοφορητικὸν σῶμα κτλ.

Digitized by Google

ein Perpetuum mobile sein, ὄρεξις aber und διάνοια bringen nicht mit Nothwendigkeit eine einheitliche kontinuirlich fortdauernde Bewegung des lebenden Wesens hervor; ferner liegt ja das wesentlich zum Begriffe des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν gehörende κινοῦν ἀκίνητον nicht eigentlich in dem ζῷον selbst. Dieses bewegt zwar insofern sich selbst, als das Vorstellungsbild des Erstrebten in ihm liegt, indem, wie gezeigt worden, der νοῦς (die διάνοια) nur auf Grund dieses φάντασμα auf das ὀρεκτικόν wirkt [1]). Sofern indess von diesem φάντασμα noch der vorgestellte Gegenstand unterschieden werden muss und demnach dieser die ursprüngliche Ursache der „Selbstbewegung" ist, liegt eben die erste Veranlassung der letzteren „vielleicht in dem Umgebenden". Aber wenn selbst hiervon abgesehen und das seelische φάντασμα als wirkliches erstes κινοῦν ἀκίνητον betrachtet würde, stände ihm wieder eine andere Schwierigkeit entgegen, die nämlich, dass es kein ἀκίνητον im strengen Sinne ist. Denn die Seele kann nicht umhin, sich accidentell (κατὰ συμβεβηκός) mit zu bewegen, wenn auf Anregung ihres Vorgestellten das ganze ζῷον sich in räumliche Bewegung setzt; als „Theil" des Selbstbewegten müsste dann aber auch das φάντασμα selbst wenigstens κατὰ συμβεβηκός als bewegt angesehen werden [2]). Nur dasjenige „lebende Wesen" kann ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν im absoluten Sinne sein, bei welchem das φάντασμα mit seinem Gegenstande zusammenfällt und zugleich weder „an sich", noch κατὰ συμβεβηκός bewegt ist.

Die angegebenen Erörterungen am Schlusse der aristotelischen Physik führen nun von dem Begriffe der Bewegung aus auf die bekannte aristotelische Auffassung des göttlichen Bewegers. Die Thatsache der ewigen und ununterbrochenen Gesammtbewegung der irdischen Dinge lässt auf ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν im absoluten Sinne zurückschliessen, welches als das unbedingte und „umfassende",

[1]) De an. III, 10, 433 b 11: πρῶτον δὲ πάντων τό ὀρεκτὸν (τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι). Met. XII, 7, 1072 a 27 f.

[2]) Phys. VIII, 6, 259 b 18 f. Vgl. Kampe, Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles S. 54, Anm. 3.

Digitized by Google

„neben (ausser) dem Einzelnen" anzunehmende Selbstbewegende existirt und als unerlässliche Forderung die Annahme eines ersten absolut Bewegenden voraussetzt, dem nothwendig Einheitlichkeit und Ewigkeit zukommen muss. Als unbewegt und unveränderlich muss letzteres jede Passivität von sich ausschliessen, nur als reine Aktualität, immateriell und unkörperlich, darum auch untheilbar und unräumlich wirkt es die ewige Bewegung; es ist nichts anderes als der göttliche Geist. Aber es ist als solches nicht ohne das von ihm Bewegte, es ist ein „Theil" des organischen αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, von dem es begrifflich als Grund der spontanen Bewegung vorausgesetzt wurde, mit dem es aber trotz der postulirten Immaterialität ein „Ganzes" bildet.

Dieses erste und göttliche Bewegende (*a*) wirkt nun auf ein von ihm Bewegtes (*b*), den πρῶτος οὐρανός, welcher seinerseits wieder die Ursache der Bewegung der Planetensphären und in zweiter Linie der irdischen Natur (*c*) ist. Das unbewegt Bewegende (*a*) wird immer eine und dieselbe Bewegung in derselben Art und Weise bewirken, weil es sich in seinem Verhältnisse zu dem von ihm Bewegten (*b*) durchaus nicht verändert. Das Dritte aber (*c*), welchem *b* die Bewegung mittheilt, erhält dieselbe bereits von einem Bewegten und sich Verändernden, wird also nicht eine und dieselbe gleichmässige Bewegung haben, sondern sich in anderer und immer anderer Weise zu den Dingen verhalten; „weil es in entgegengesetzten Arten und Formen sich befindet, wird es die Erscheinung darbieten, dass jedes Einzelne des Uebrigen in entgegengesetzter Weise bewegt wird und bald ruht, bald bewegt wird" (Phys. VIII, 6, 260 a 8). Das Letztere erklärt die Mannigfaltigkeit des Wechsels auf Erden, während die Kontinuität und Ewigkeit der Bewegung überhaupt in der ewigen Energie des „ersten Himmels" mit dem unbewegten Beweger ihren Grund hat[1]).

Die Uebereinstimmung der Eintheilung des Universum mit den Bestimmungen über die begriffliche Theilung des

[1]) Met. XII, 6 ff. De gen. et corr. II, 10, 336 b.

Digitized by Google

αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (Phys. VIII, 5, 258 a) liegt nun zu Tage. Nothwendig sind dem Selbstbewegten zunächst zwei Glieder: das unbewegt Bewegende (*a*) und das Bewegte (*b*), welches Letztere nicht mit Nothwendigkeit seinerseits wieder ein Anderes (*c*) zu bewegen braucht. Von der Bewegung des so aufgefassten αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν heist es nun, sie werde als Ganzes sowohl von sich, als auch von der bewegenden Wirkung des *a* bewegt[1]). Dies stimmt überein mit dem oben (S. 187) Ausgeführten, wonach das selbst sich selbst Bewegende sich als Ganzes, aber nicht in ungetheilter Ganzheit, sondern mit unterschiedenen Theilen bewegt. Wenn nun *b* entweder direkt oder durch Mittelglieder ein Drittes (*c*) bewegt, so ist dann das Ganze (*a b . . c*) als αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν zu fassen, wenn auch feststeht, dass schon das Ganze *a b* für sich ein Selbstbewegendes abgiebt, und die Erwägung statthat, dass wohl *a* (in der angegebenen Bedeutung) allein mit *b* die spontane Bewegung hervorbringt, nicht aber *b* und *c* ohne (das unbewegt Bewegende) *a*[2]).

In der Konstruktion des Weltalls entspricht nun jenem *a b* das Verhältniss zwischen dem unbewegten (göttlichen) Beweger und dem Fixsternhimmel, welche als Ganzes gefasst das eigentliche und ursprüngliche αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν bilden. Die (aus anderen Darstellungen genügend bekannte) Untheilbarkeit und Grössenlosigkeit des Ersteren erfüllt zugleich die Forderung, welche sich oben (S. 190) für das Selbstbewegte geltend machte, dass jenes *a* nicht als Kontinuum gefasst werden dürfe, wie ja auch in dem ζῷον der νοῦς kein Kontinuum ist. Mit *c* und den zwischen ihm und *b* möglichen Mittelgliedern sind die irdische Welt und die Planetensphären bezeichnet, und von diesem Universum mit seinen drei Gliedern *a b . . c* gilt dann die Auffassung, dass es als Ganzes selbst sich selbst bewegt, vorbehaltlich der Erwägung, dass wohl der „erste Himmel" mit dem unbewegten Beweger zusammengefasst schon das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν

[1]) Phys. 258 a 3: ἔτι εἴπερ ἡ ὅλη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖ, τὸ μὲν κινήσει αὐτῆς, τὸ δὲ κινήσεται· ἡ ἄρα AB ὑφ' αὑτῆς τε κινήσεται καὶ ὑπὸ τῆς A.

[2]) Ebd. 10 f.

Digitized by Google

darstelle, der Himmel und die Erde aber nicht ohne jenen Beweger.

Wenn nun nach dem Vorstehenden das Universum bei Aristoteles nothwendig ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, ja sogar das absolute αὐτο ἑαυτὸ κινοῦν ist, der Begriff des Selbstbewegten aber nach den obigen Ausführungen nicht von dem ζῷον getrennt werden kann, so folgt weiter, dass auch das Universum dem Aristoteles für ein lebendes Wesen gegolten haben muss. Und in der That hebt Aristoteles schon bei Gelegenheit des Nachweises der Relativität aller Selbstbewegung in den lebenden Wesen hervor, dass die Thatsache der spontanen Entstehung einer Bewegung in einem ζῷον zu dem Schlusse berechtige, „dass auch in Bezug auf das All das Nämliche sich ergebe; denn wenn es in einer kleinen Welt (ἐν μικρῷ κόσμῳ) geschieht, so wohl auch in einer grossen" (Phys. VIII, 2, 252 b 25).

Im strengen Sinne führt denn auch Aristoteles die Annahme der Beseelung zunächst für denjenigen Theil des Universum durch, welcher jenen beiden im eigentlichen Sinne das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν konstituirenden Gliedern (*a* und *b*) entspricht, nämlich für das eigentliche Himmelsgebäude. Der Himmel theilt mit den vollkommensten beseelten Organismen die Unterschiede der Richtungen [1]). Es muss auch an dem Himmelsgebäude ein Rechts und Links geben, weil es in dieser Beziehung „wohlbegründet ist, dass auch das ursprünglichste an den Thieren Stattfindende an ihm gleichfalls stattfinden müsse" (de coel. II, 2, 284 b). Es verhält sich damit, wie mit den vollkommensten thierischen Organismen, bei denen nicht nur das Oben und Unten, (das schon die Pflanzen haben), sondern auch das Vorn und Hinten und (bei sich örtlich bewegenden) auch das Rechts und Links bestimmt unterschieden ist, und wobei die rechte Seite den Ausgangspunkt der Bewegung enthält (de inc. an.

[1]) De inc. an. 4, 705 b 13 ff.: ὅσα δὲ τῶν ζῴων μὴ μόνον αἰσθήσεως κοινωνεῖ, ἀλλὰ δύναται ποιεῖσθαι τὴν κατὰ τόπον μεταβολὴν αὐτὰ δι' αὑτῶν, ἐν τούτοις δὲ διώρισται πρὸς τοῖς λεχθεῖσι (d. h. dem Oben und Unten, Vorn und Hinten) τό τ' ἀριστερὸν καὶ τὸ δεξιόν, ὁμοίως τοῖς πρότερον εἰρημένοις ἔργῳ τινὶ καὶ οὐ θέσει διωρισμένον ἑκάτερον αὐτῶν.

Digitized by Google

a. a. O. 30 f.). „Darum ist auch nicht an jedem Körper das Oben und Unten, Rechts und Links und das Vorn und Hinten zu suchen, sondern nur an allen jenen, welche den Anfang der Bewegung in sich selbst haben, weil sie beseelt sind[1])." Dann heisst es: „Es ist, da wir vorhin festgestellt haben, dass in demjenigen welches einen Anfang der Bewegung hat, die derartigen wirkenden Kräfte vorhanden sind, und da das Himmelsgebäude beseelt ist und einen Anfang der Bewegung in sich hat, allerdings klar, dass es das Oben und das Unten und das Rechts und das Links hat[2])." In Betreff der Unterscheidung des Rechts und Links darf man sich nicht daran stossen, dass die Form des All die einer Kugel ist, „sondern man muss sich die Sache gerade so denken, wie wenn jemand um Dinge, bei welchen das Rechts im Vergleich mit dem Links einen Unterschied auch in der Form enthält (d. h. bei lebenden Wesen), hernach eine Kugel herum legte; dies wird nämlich dann wohl die wirkende Kraft als eine unterschiedliche in sich haben, nicht so scheinen aber wird es wegen der Gleichmässigkeit der Form." An derselben Stelle wird eine andere scheinbare Abweichung des Welt-ζῷον von den einzelnen lebenden Wesen besprochen. Jedes lebende beseelte Individuum hat einen ersten Ausgangspunkt der spontanen Bewegung, im Weltall hingegen ist die Bewegung ohne Anfang und ohne Ende. Aber auch hier herrscht Uebereinstimmung; wenn das Universum „auch niemals anfinge (bewegt zu werden), muss es dennoch nothwendig einen Ausgangspunkt enthalten, von wo es anfangen würde, wenn es anfinge bewegt zu werden, und von wo aus es auch, wenn es je stehen bliebe, wieder in Bewegung gesetzt würde[3])".

Ist nun nach alledem das Himmelsgebäude zunächst im engeren Sinne beseelt, so ist es wörtlich zu nehmen, wenn es von dem οὐρανός (de coel. I, 9, 279 a) heisst, dass er das

[1]) De coel. II, 2, 284 b 32. Phys. IV, 1, 208 b wird ebenfalls hervorgehoben, dass im Universum namentlich das Oben und Unten in objektiver Weise feststehe.

[2]) De coel. a. a. O. 285 a 28 f. Vgl. I, 7, 275 b 26.

[3]) Ebd. 285 a z. A. b 6 f.

Digitized by Google

beste und seligste Leben führe und es stimmt sowohl hiermit, als mit der Thatsache, dass es für Aristoteles eine vom Körper trennbare Seele nicht giebt, überein, wenn der Himmel als ein σῶμα θεῖον bezeichnet wird[1]). Aber auch der Annahme der Beseelung des gesammten Universum hat Aristoteles sich schon nicht verschlossen. Es ergiebt sich das nicht nur aus dem verschiedenen Gebrauche, den er von dem Ausdrucke οὐρανός macht[2]), indem er mit demselben bald den Himmel im engeren Sinne (das κυκλοφορητικὸν σῶμα), bald die Totalität des Universum bezeichnet, sondern auch hauptsächlich aus dem Analogieschlusse von der Beschaffenheit des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν auf die Einrichtung des Universum. Wie in jenem die beiden primären Theile (*a b*) mit dem dritten (*c*) ein organisches Ganzes bildeten[3]), so muss in dem Universum, welches ja das absolute αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν darstellt, der πρῶτος οὐρανὸς sammt dem unbewegten Beweger mit der irdischen Welt einen lebenden und beseelten Organismus ausmachen. Dazu kommen speziellere Andeutungen. Die Statthaftigkeit des Schlusses von dem Mikrokosmus auf den Makrokosmus ist bereits oben (S. 204) erwähnt. Hierher gehört ferner, was de coel. II, 13 (293 b 6) ausgeführt wird. Mit Beziehung auf die Lehre, dass der Mittelpunkt der ζῷα zwar das Herz sei, dieses jedoch räumlich nicht genau in der Mitte des wirklichen Körpers liege (de part. an. III, 4), wird daselbst hervorgehoben, dass, wie bei den lebenden Wesen, so auch bei dem οὐρανός (womit an dieser Stelle das gesammte Weltall bezeichnet ist) die organische und die räumliche Mitte nicht zusammenfallen[4]). Die Erde selbst theilt ferner

---

[1]) Ἀνάγκη τῷ θείῳ κίνησιν ἀίδιον ὑπάρχειν. ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον) διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί. A. a. O. 3, 286 a 10. De part. an. I, 1, 641 b 16 f.

[2]) Ueber den Umfang des Begriffes οὐρανὸς s. Bonitz im Index Arist. s. v.

[3]) S. ob. S. 203.

[4]) Sofern nämlich der eigentliche Mittel- und Ausgangspunkt der Bewegung des Universum nicht in der räumlichen Mitte des Letzteren liegt, dieser räumliche Mittelpunkt des Ganzen aber, nämlich die

Digitized by Google

(nach Meteor. I, 14, 351 a 25) mit den Organismen (ὥσπερ τὰ σώματα τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζώων) die Eigenthümlichkeit eines innerlichen Entwickelungsprozesses, der sich in Zunahme, Blüthe (ἀκμή) und Verfall (γῆρας) zeigt; hieraus erklärt Aristoteles das Eintreten der Sintfluthen, welche nach dem Ablaufe bestimmter Perioden die fortschreitende Ausbildung der Menschheit aufheben und von vorn beginnen lassen [1]).

Es ist eine wiederholt ausgesprochene Ansicht des Aristoteles, dass das organische Leben im letzten Grunde auf einer eigenthümlichen seelischen Wärme (θερμότης ψυχική) beruhe, welche von der des Feuers wesentlich verschieden und eher dem Elemente der Gestirne verwandt ist [2]). Auf Grund dieser Ansicht heisst es nun De gen. an. III, 11 (762 a 18), dass „in gewisser Weise" alles beseelt sei: γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα [3]), ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικήν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

Damit wird man nun auch in Zusammenhang bringen dürfen, dass er die irdische Natur, die ihm nicht „göttlich" ist, als „dämonisch" bezeichnet [4]); dass mit diesem Ausdruck wenigstens „etwas Göttliches" gemeint ist, zeigen Aeusserungen wie πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον (Eth. Nic. III, 14, 1153 b 32) und besonders die Ausführungen, die sich an verschiedenen Stellen finden, über das den Organismen ein-

---

Erde, in seiner Bedeutung für den Organismus des Ganzen „eher ein Endpunkt" ist. D. coel. 293 b 12.

[1]) S. hierüber Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 44 f. Berl. 1866. Eucken, D. Methode d. arist. Forsch. S. 3. Berl. 1872.

[2]) De gen. an. II, 3, 736 b 33 f.: πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει, ὅπερ ποιεῖ γόνιμα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐχὶ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. διὸ πῦρ μὲν οὐδὲν γεννᾷ ζῶον, ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζώων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ σπέρματος, ἀλλὰ κἂν τι περίττωμα τύχῃ τῆς φύσεως ὂν ἕτερον, ὅμως ἔχει καὶ τοῦτο ζωτικήν ἀρχήν. Vgl. ebd. III, 1, 751 b 6; 4, 755 a 20. — IV, 1, 766 a 35.

[3]) S. Gesch. der Psychol. I, 2, S. 137 f.

[4]) De div. in somn. 2, 463 b 14: ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.

Digitized by Google

wohnende Streben nach Theilnahme am Ewigen und Göttlichen, welches sie „soweit sie es vermögen", d. h. in der durch die Fortpflanzung bedingten Ewigkeit der Gattung, erreichen [1]).

Von besonderem Interesse ist hierbei die Analogie, welche zwischen dem Streben und Handeln der ζῷα und derjenigen πρᾶξις stattfindet, die sich (nach de coel. II, 12) in abgestufter Vollkommenheit durch das Universum hindurchzieht. Es handelt sich dort hinsichtlich der Sphärentheorie um die Frage, „aus welcher Ursache wohl nicht stets jene Gestirne, welche von der ursprünglich ersten Raumbewegung weiter entfernt sind, in mehreren Bewegungen (Sphären) bewegt werden, sondern gerade die mittleren Gestirne in den meisten," während man doch erwarten sollte, dass, wenn der ursprünglich erste Körper in einer Raumbewegung existirt, die Bewegungen der sich anreihenden Körper sich stufenweise vermehren würden. Zur Erklärung wird zunächst hervorgehoben, dass die Gestirne nur fälschlich als „blosse Körper" betrachtet werden, und als „Dinge, welche wohl die Rangordnung von Einheiten haben, dabei aber völlig unbeseelt sind; hingegen soll man derartige Annahmen hegen, als hätten dieselben auch an einem Thun und Leben Theil [2]). Dem Höchsten nämlich und Besten in der Welt kommt sein höchstes Wohlbefinden ohne ein Thun zu; demjenigen was ihm am nächsten steht, durch weniges oder nur ein Thun, hingegen demjenigen was am fernsten ist, durch Mehrfaches; „wie ja auch unter den Leibern der eine in Wohlverhalten ist, wenn er auch gar nicht durch Uebung gepflegt wird; ein anderer aber, wenn er nur wenige Bewegungen macht; für einen andern aber schon Laufen und Ringen und die Anstrengung in der Palästra erforderlich ist;" — — „darum muss man glauben, dass das Leben der Gestirne ein derartiges sei, wie ungefähr auch jenes der

---

[1]) De an. II, 4, 415 a 26 f.; de gen. et corr. II, 10, 536 b; de gen. an. II, 1, 731 b 31 f. (Vgl. oecon. I, 3.)

[2]) δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς, de coel. a. a. O. 292 a 20.

Digitized by Google

Thiere und Pflanzen." — — „So also besitzt das eine Gestirn schon sein Bestes und hat an ihm Theil; ein anderes gelangt vermittelst weniger Zwischenglieder nahe dazu hin, ein anderes vermittelst vieler; wieder ein anderes aber bemüht sich gar nicht darnach, sondern für dasselbe genügt es, wenn es nur nahe an das letzte Zwischenglied gelangt ist", etwa wie das Streben nach Gesundheit bei dem Einen seine Erfüllung ohne weitere Bemühung findet, bei dem Andern etwa durch das Magerwerden, ein Dritter schon zum Laufen seine Zuflucht nehmen muss, um schlanker zu werden u. s. f., „wieder ein Anderer hingegen wäre unfähig zum Gesundwerden zu gelangen, sondern gelangte nur zum Laufen oder Schlankwerden." Wenn es nun allerdings für alle das Beste wäre, jenen obersten höchsten Zweck zu erreichen, so ist es, wo dies nicht möglich ist, doch um so viel besser, je näher etwas ihm gekommen ist. Und desshalb also wird die Erde schlechthin gar nicht bewegt, die ihr nahestehenden Gestirne aber nur in wenigen Bewegungen, denn diese gelangen nicht bis zum letzten Zwischenglied, sondern können nur bis zu einem gewissen Grade das göttliche Prinzip erreichen; das ursprünglich erste Himmelsgebäude aber erreicht dasselbe sogleich durch eine einzige Bewegung, diejenigen Gestirne aber, welche in der Mitte zwischen dem ursprünglich Ersten und den letzten Mittelgliedern sind, gelangen wohl hinzu, aber durch mehrere Bewegungen" [1]) (bezw. Sphären).

Zeigt sich nun nach alledem die Welt auf Grund ihrer Selbstbewegung als ein ζῷον, so erhellt nun auch, wie in Vergleich zu ihr die irdischen Einzelwesen nur unvollkommene αὐτοκίνητα sind. Das Bewegende, welches als solches nicht bewegt ist, besteht bei den Letzteren in der

[1]) Diese Deduktion ergänzt Simplicius in Bezug auf die Erde durch den Nachweis, dass die Ruhe derselben nicht berechtige, auf ihr Unbeseeltsein zu schliessen: εἰδ' ὅτι κατὰ τόπον ἀκίνητός ἐστιν ἡ γῆ, διὰ τοῦτο ἄνευ ζωῆς αὕτη ἔοικεν καὶ ἄψυχος, πρῶτον μὲν εὐλαβεῖσθαι δεῖ, εἰ τὰ μὲν φυτὰ ἐκ τῆς γῆς ζωποιούμενα ζῆν φαμεν καὶ ἔμψυχα εἶναι, αὐτὴν δὲ τὴν γῆν ἄνευ ζωῆς καὶ ἄψυχον. Ἔπειτα ζῆν λέγων ὁ Ἀρ. τὰ ἄστρα καὶ νοῦν ἐν αὐτοῖς καὶ ψυχήν, οὐκ ἀναγκάζει κατὰ τόπον αὐτὰ κινεῖσθαι — ὡς γὰρ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτω καὶ ἑστάναι ζωτικῶς πρᾶξίς ἐστι καὶ ἐνέργεια ἔμψυχος.

Digitized by Google

Vorstellung des ausser ihnen befindlichen Guten oder desjenigen, welches zufolge seiner Veränderlichkeit so gestaltet werden kann, wie es dem begehrenden Wesen „gut" ist. Das in der Seele befindliche φάντασμα und das dem περιέχον angehörige durch dasselbe Vorgestellte fallen dabei nicht zusammen, und die „irdischen" ζῷα sind somit in der That nicht κυρίως ἀρχαί der Selbstbewegung, sofern sie von der „Umgebung" zum Handeln bestimmt werden. Bei der Welt dagegen ist das κινοῦν ἀκίνητον die Einheit des Denkens und dessen was dadurch gedacht wird. Das Welt-ζῷον strebt nach dem göttlichen Absoluten, in welchem es zugleich sein oberstes Prinzip der Intelligenz hat; das Intelligible und das (in diesem Sinne) Intelligente sind eins. Das denkende Prinzip des Welt-ζῷον hat sich selbst zum Gegenstande seines Denkens, und da das Begehren vom Denken ausgeht, so hat die Welt ihr ὀρεκτόν in sich selbst, sofern sie mit dem göttlichen Beweger ein „organisches" Ganze bildet und das φάντασμα des ὀρεκτόν bei ihr mit diesem selbst zusammenfällt und das πρακτὸν ἀγαθόν, welches der Veränderung zugänglich ist, sich in ihr als das absolute ἀγαθόν zeigt. Sonach wird das universelle ζῷον nur durch das in ihm selbst liegende denkbare Prinzip zur Bewegung angeregt und ist desshalb im wahren Sinne einheitlich und nicht von dem περιέχον bestimmt [1]).

Zufolge der Einsicht, dass die Welt ein ζῷον ist und Gott in der angegebenen Auffassung einen organischen „Theil" dieses ζῷον bildet, ist nun dasjenige was Aristoteles über die Art und Weise lehrt, wie Gott die Welt bewegt (Met. XII, 7), eigentlich selbstverständlich. Wie aus seiner Psychologie bekannt ist, bewegt das κινοῦν ἀκίνητον das lebende Wesen auf Grund des Begehrens, sofern es demselben als sein Zweck vorliegt, und das ζῷον ist, sofern es nach diesem κινοῦν ἀκίνητον strebt, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν (S. 199). Darum bewegt Gott die Welt, sofern er das ὀρεκτόν

---

[1]) Τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα, τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις. Met. XII, 7, 1072 a 26 f.

Digitized by Google

und νοητόν, das ursprüngliche Prinzip des Begehrens und des Intelligiblen ist. Er ist das oberste Glied der συστοιχία des Positiven[1]), d. h. derjenigen Reihe der Gegensätze, welche, als das Gute (Positive) enthaltend, an sich selbst denkbar (νοητὸν καθ' αὑτό) ist[2]); so ist er κατ' ἐξοχήν denkanregend und zugleich das absolut Gute, daher von der Welt erstrebt und „geliebt", und somit die Welt bewegend. Wir dürfen nun schon nicht mehr fragen[3]), woher der Welt dieses Streben nach Gott komme; es liegt dies im Begriffe der Welt als des lebenden Organismus, welcher Gott selbst als organisches, wenngleich immaterielles Glied in sich hat und in diesem „Gliede" zugleich den Urgrund alles Strebens und aller Bewegung enthält[4]). Darum kann Gott der Welt nicht zeitlich voraufgehen, wenn er ihr auch insofern begrifflich voraufgeht, inwiefern dem absoluten ἐνεργοῦν vor demjenigen was δυνάμει ist Priorität zukommt. Mit Gott ist auch die Welt gegeben. Die drei Glieder des absoluten αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν existiren nicht eins ohne das andere, wenn auch anerkannt wird, dass begrifflich dem ersten Gliede (*a*) Priorität vor und Unbedingtheit von den beiden andern (*b, c*) zukomme, nicht aber umgekehrt.

Man wird nach alledem nicht umhin können, im Sinne des Aristoteles das Universum in seiner Einheitlichkeit als ein lebendes beseeltes Wesen aufzufassen, in welchem dem unbewegten göttlichen Beweger dieselbe Rolle zugetheilt ist, wie bei dem Menschen dem νοῦς ἀπαθής (ποιητικός), für den ja auch „gewissermassen" Einheit des Denkens mit dem Gedachten angenommen wird, sofern er in Thätigkeit ist[5]).

Durch diese Auffassung wird uns zugleich das Verständniss für eine andere Bestimmung in dem Verhältnisse zwischen Gott und der

---

[1]) Vgl. Schwegler zu Met. XII, 7, 4.

[2]) Während die Reihe der negativen Gegensatzglieder, als στέρησις der positiven, nur mittels der ersteren gedacht wird.

[3]) Wie später Proclus in Tim. Plat. (S. 192 Schn.): εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος τοῦ νοῦ — πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν;

[4]) Theophr. Met. 310, 24. Brnd.: εἰ δὴ ἔφεσις, ἄλλως δὲ καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς — — ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν.

[5]) S. Kampe a. a. O. S. 51 f.

Digitized by Google

Welt näher gebracht, die Weise nämlich, wie Aristoteles dieses letztere in Bezug auf Aktivität und Passivität bestimmt. Da der erste Beweger nach seiner Lehre jede Passivität von sich ausschliesst und doch als Beweger der Welt nach einer früheren Bestimmung (S. 185) dieselbe berühren muss, so entsteht die Frage, wie die „Berührung" mit der Forderung der Immaterialität und absoluten Aktivität Gottes bestehen könne. Denn Berührung setzt gegenseitige Aktivität und Passivität beider berührender Theile voraus [1]). Es bleibt in der That nichts übrig als die Annahme, dass Gott die Welt berühre ohne von ihr berührt zu werden. Wie dies begrifflich möglich ist, hat Aristoteles nicht ausgeführt, zur Vergleichung aber das Verhältniss herangezogen, dass auch der Trauernde uns „rühre", ohne von uns berührt zu werden (de gen. et corr. I, 6, 323 a 32). Ohne nun eine begriffliche Rechtfertigung dieser Bestimmung versuchen zu wollen, können wir doch nach allem Bisherigen soviel behaupten, dass diese Ausnahmestellung des Aktiven in seinem Verhältnisse zum Passiven sich bei Aristoteles nicht auf die Bestimmung der göttlichen Einwirkung auf die Welt beschränkt. Wenn man von dem Vorhandensein einer Bewegung überall auf die Einwirkung eines Wirkenden auf ein Leidendes schliessen muss, so ist auch, wo auf Grund der Begehrung räumliche Bewegung entsteht, das Verhältniss des Begehrten (ὀρεκτόν) zu dem lebenden Wesen als ein Zusammenwirken des Aktiven und Passiven, d. h. als Berührung (ἁφή), aufzufassen, und diese Art der ἁφή ist eine solche, bei welcher das aktiv wirkende Glied (das ὀρεκτόν), nicht seinerseits von demjenigen, auf welches es wirkt, eine Einwirkung und qualitative Veränderung erleidet [2]), so dass durch Beiziehung dieses Verhältnisses zur Bestimmung des Begriffes der ἁφή der letztere allerdings, wie Ueberweg [3]) sagt, in der Mitte zwischen materieller Berührung und immaterieller Einwirkung steht [4]).

---

[1]) Phys. IV, 5, 212 b 32; de gen. et corr. I, 6, 322 b 24.

[2]) Nämlich so lange es begehrt wird, ohne erreicht worden zu sein.

[3]) Grundriss der Gesch. der Phil. I, 3. Aufl. S. 167. (4. Aufl. S. 180.)

[4]) Aristoteles behauptet diese Art des Zusammenwirkens des Aktiven und Passiven auch nicht von vorn herein lediglich für den göttlichen Geist; de gen. et corr. I, 6, 323 a 25: ἔστι μὲν οὖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἁπτόμενον ἁπτομένου ἁπτόμενον καὶ γὰρ κινεῖ κινούμενα πάντα σχεδὸν

Digitized by Google

In diesem Sinne findet Berührung bei den Individuen, welche begehren resp. sich örtlich bewegen, und bei den Gestirnen statt, die Aristoteles ebenfalls als belebte Wesen (s. o. S. 209) mit einem κινοῦν ἀκίνητον (s. Schwegler zu Met. XII, 8, 4) ansieht; zu diesen Beispielen für die erwähnte Art der Berührung tritt nun noch das Verhältniss des göttlichen Bewegers zur Welt [1]). So erhalten wir für die aristotelische Weltanschauung eine von Niederem zu Höherem aufsteigende Stufenfolge von lebenden Wesen, welche durch ein immaterielles Prinzip bewegt werden, ohne ihrerseits dieses zu „berühren": die Individuen auf Erden, die Gestirne, der Himmel als solcher, das Universum.

Noch eingehendere Bestimmungen über die Weltbeseelung aus den aristotelischen Schriften abzuleiten, als in dem Vorstehenden geschehen ist, würde nicht möglich sein, ohne den festen Boden der Beglaubigung durch eigene Zeugnisse des Philosophen zu verlassen. Es muss selbst, um jeder Möglichkeit einer übereilten Ansicht auszuweichen, zugegeben werden, dass sich der Beweis einer von Aristoteles der Welt zugeschriebenen Beseelung im eigentlichen Sinne dieses Wortes nicht streng durchführen lässt, und dass alles was in Bezug hierauf zu erreichen ist, sich auf den Nachweis einer allerdings weit gehenden Analogie zwischen der beseelten Welt und dem lebenden Einzelwesen beschränkt [2]). Hieraus erklärt sich der Umstand, dass wir bei Aristoteles nähere psychologische Bestimmungen in Bezug auf die Weltseele vermissen. Gänzlich scheinen sie indess, wenigstens was die Konsequenz der Beseelung des Himmels betrifft, nicht gefehlt zu haben [3]). Andererseits ist freilich auch zu

---

τὰ ἐμποδών, ὅσοις ἀνάγκη καὶ φαίνεται τὸ ἁπτόμενον ἅπτεσθαι ἁπτομένου· ἔστι δ' ὡς ἐνίοτέ φαμεν τὸ κινοῦν ἅπτεσθαι μόνου τοῦ κινουμένου, τὸ δ' ἁπτόμενον μὴ ἅπτεσθαι ἁπτομένου.

[1]) Auch das menschliche Denken „berührt" seine Objekte; die „thätige Vernunft" übt diese Berührung aus, die natürlich ebenfalls ohne Gegenseitigkeit von Seiten des Berührten stattfindet. S. Kampe a. a. O. S. 308 f.

[2]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II b[2] S. 387.

[3]) Hierher gehört die anderweitig als aristotelisch überlieferte Ansicht, dass die Welt als Ganzes und speziell der Himmel ewig sei, weil er keiner Nahrung bedürfe. Plac. phil. II, 5 (Dox. Gr.

Digitized by Google

erwägen, dass Weltbeseelung für Aristoteles keine Weltseele im platonischen Sinne ist. Ihm ist die Seele nicht ein von aussen an die organisirte Materie Herangebrachtes, sondern sie existirt zugleich in und mit dem lebenden Wesen als dessen „Wirklichkeit" (wie die Sehkraft mit dem Auge), und sie ist nicht, wenn das lebende Wesen nicht ist[1]). So kommt es, dass er mehr Veranlassung hat, von einem beseelten „Himmel" zu sprechen, als von einer (trennbaren) Seele der Welt.

Dass Aristoteles, wo er deutlich von einer Weltbeseelung spricht, diese im eigentlichen Sinne auf den Himmel beschränkt[2]), hat seinen Grund in derjenigen Anschauung der Welt, wonach zwischen dem Diesseits und Jenseits nicht nur ein durchgreifender Unterschied der Vollkommenheit besteht, sondern auch die irdische Welt im Vergleich zu der himmlischen nur ein verschwindend kleiner Theil ist[3]). Wie absolute Vollkommenheit nur in der Welt des Aethers und der Gestirne zu Hause ist, so ist auch von Beseelung im eigentlichen Sinne nur bei dem Himmelsgebäude die Rede[4]). Von

---

332 a 7 f.): (Ἀριστοτέλης)· εἰ τρέφεται ὁ κόσμος, καὶ φθαρήσεται· ἀλλὰ μὴν οὐδεμιᾶς δεῖται τροφῆς· διὰ τοῦτο καὶ ἀίδιος. Ebd. 17 (Dox. Gr. 346 a 16): μὴ δεῖσθαι τὰ οὐράνια τροφῆς, οὐ γὰρ φθαρτά, ἀλλ' ἀίδια εἶναι. (Ueber die muthmassliche Schrift des Aristoteles περὶ τροφῆς s. Bonitz im ind. Aristot. 104 b 16 f.) Dass das Himmelsgebäude keiner Nahrung bedarf, hängt mit der Gegensatzlosigkeit seines „Körpers", des Aethers, zusammen, denn τὸ ἐναντίον τροφὴ τῷ ἐναντίῳ; de an. II, 4, 416 a 21. — Ferner die Stelle b. Olympiodor in Phaedon. p. 22 (Rose fragm. 39): καὶ ὁ μὲν Πρόκλος βούλεται τὰ οὐράνια ὄψιν μόνον καὶ ἀκοὴν ἔχειν καθάπερ καὶ Ἀριστοτέλης· μόνας γὰρ τῶν αἰσθήσεων ἐκείνας ἔχει τὰς πρὸς τὸ εὖ εἶναι συμβαλλομένας, αἱ δὲ ἄλλαι αἰσθήσεις πρὸς τὸ εἶναι συμβάλλονται.

[1]) Vgl. Plat. Tim. p. 34. Ar. d. an. I, 3, 407 a f.

[2]) Daher Plac. phil. II, 3 (Dox. Gr. 330 a 5): Ἀριστοτέλης οὔτ' ἔμψυχον ὅλον οὔτε λογικὸν οὔτε νοερὸν οὔτε προνοίᾳ διοικούμενον (τὸν κόσμον). Τὰ μὲν γὰρ οὐράνια τούτων πάντων κοινωνεῖν, σφαίρας γὰρ περιέχειν ἐμψύχους καὶ ζωτικάς, τὰ δὲ περίγεια μηδενὸς αὐτῶν, τῆς δ' εὐταξίας κατὰ συμβεβηκὸς οὐ προηγουμένως μετέχειν.

[3]) S. Zeller a. a. O. S. 466.

[4]) Einige Aporien, die Ar. gegen die Durchführung der Allbeseelung im Sinne einer Beseelung der Elemente geltend macht, finden sich d. an. I, 5, 411 a 7.

Digitized by Google

den seelischen Funktionen desselben als θεῖον σῶμα wird nur der „denkende Theil" in Betracht kommen und die Rücksicht auf die niederen Stufen des Seelenlebens hinwegfallen. Nun ist es aber ein nach der ganzen Weltanschauung des Aristoteles berechtigter Schluss, wenn wir der irdischen Welt, dem Diesseits, zwar nicht eine so vollkommene und eigentliche Beseelung, wie dem Himmel, wohl aber ein unvollkommneres Surrogat derselben, ein ἀνάλογον der Beseelung zuschreiben, ähnlich wie nach Aristoteles die unvollkommneren Thiergattungen statt der edleren Organe des Leibes nur ein ἀνάλογον derselben haben oder den Pflanzen nur ein ἀνάλογον des Schlafes zukommt [1]). Mit dieser Beschränkung aber wird man im Sinne des Philosophen die Beseelung für die gesammte Welt anzunehmen haben, wenn auch dabei das Verhältniss, in welchem die beseelten Einzelwesen und die Gestirne zu der allgemeinen Beseelung stehen, ganz unbestimmt bleibt.

3. Der Dualismus, in welchem auch das aristotelische System befangen bleibt, scheint durch die Auffassung der Welt als eines lebenden beseelten Wesens für einen Augenblick überwunden zu sein. An die Stelle des unvermittelten Gegensatzes des göttlichen Geistes und der Materie, welche jener, um Zwecke zu verwirklichen, nicht entbehren kann, und die doch nicht von ihm gesetzt ist, tritt das lebende Welt-ζῷον als einheitliches Ganzes. Mit ihm ist als ἀρχή nicht eigentlich gegeben die Bewegung und der unbewegte Anfang derselben, sondern das selbst sich selbst Bewegende als einheitliches Wesen, an welchem sich das Unbewegte und das Bewegte unterscheiden lassen, jedoch so, dass sie als verschiedene Seiten des Einen (Selbstbewegten) sich darstellen. Wenn es nur mit der Einheit dieses ζῷον besser bestellt wäre! Sie enthält eine Vereinigung von Gegensätzen, deren organische Zusammenfügung mehr behauptet als bewiesen ist, sofern der als unbewegter Beweger auftretende göttliche Geist doch als von Ewigkeit her

[1]) Vgl. Zeller S. 506. 516 f. — Ar. d. gen. an. V, 1, 778 b 34 f.

Digitized by Google

„an sich" bestehend und die von Ewigkeit her aus stofflichem Substrat gebildete Welt an sich ziehend zu denken ist. Wie innerhalb dieses universalen ζῷον Materialität und Immaterialität sich gegenseitig bedingen und auf einen gemeinsamen Grund zurückführen lassen, bleibt eine offene Frage, und es erhebt sich somit das weitere Bedenken, wie bei solchem unvermittelten Bestehen dieser zwei Prinzipien an einem lebenden Wesen dieses letztere überhaupt als organisches Ganze existiren könne. Wir erhalten auf solche Frage nur die dunkle Antwort: Es ist der Materie wesentlich, nach der Form zu streben [1]). Ausserdem bleibt derjenige Dualismus, welcher in dem menschlichen Individuum zwischen der Seele und dem νοῦς besteht, auch in dem Universum unvermittelt. Ueber und gegenüber der Weltseele steht als völlig heterogenes Prinzip der göttliche Geist, der jener als Ziel des „Strebens" dient, und es ist kein ausreichender Grund aufgewiesen, demzufolge diese beiden Prinzipe ein lebendes Wesen bilden. Letztere Annahme erscheint daher schliesslich nur als eine subjektive Kombination des Denkens, bei welcher man sich nach einer dieselbe bedingenden realen Nothwendigkeit, die im Wesen des Objekts selbst begründet läge, vergebens umsieht.

Man erkennt also auch hieraus, was man anderwärts schon erkannt hat, dass die Prinzipien der Transzendenz und Immanenz bei Aristoteles mit einander im unentschiedenen Streite liegen. Wie nahe demselben die Annahme eines der Welt immanenten göttlichen Prinzips gelegt war, ist aus dem was soeben über seine Lehre von der Beseelung des Universum sich hat feststellen lassen hinreichend deutlich; andererseits ist bekannt, wie ihn das Bedenken, Gott in die Materialität (oder umgekehrt) unmittelbar hineinzutragen, dazu geführt hat, neben der (ihrer Natur gemäss) nach dem höchsten εἶδος strebenden ὕλη einen transzendenten ersten Beweger zu setzen, der als solcher ohne jede Materie, reine

---

[1]) Phys. I, 9, 192a 16: ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

Digitized by Google

Energie ist. Es war dem Aristoteles mit dem Begriffe Gottes als reiner Geist eben viel zu sehr Ernst, als dass er dem Pantheismus, zu welchem manche Anschauungen und Ausführungen seines Systems hinneigen, wirklich geneigt geworden wäre. Auch wirkte wohl in dieser gesonderten Gegenüberstellung von Gott und der Welt noch ein unüberwundener Rest des Platonismus nach, der ja die Ideen in ähnlicher Weise von den materiellen Dingen trennte, wie Aristoteles seinen göttlichen Beweger von der Welt [1]).

In diesem Schwanken zwischen Immanenz und Transzendenz bleibt nun schliesslich auch der ganze Begriff der Welt als des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν befangen. Die Welt als Selbstbewegtes soll einen unbewegten (göttlichen) Theil enthalten, und doch soll dieser wesentlich zu dem (Selbst-) Bewegten gehören, sogar so wesentlich, dass wohl er für das Uebrige, nicht aber dieses für ihn die conditio sine qua non bildet (s. oben S. 210 f.). Er soll ein Theil eines Bewegten, also eines Materiellen sein [2]), und doch soll er als dieser integrirende und in erster Linie nothwendige Theil desselben weder Materie noch Bewegung haben, obgleich er wiederum seinerseits das von ihm Bewegte „berührt". Die Schwierigkeit wird nicht gehoben durch den Hinweis darauf dass das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ja doch kein Kontinuum sein könne (S. 186), und angesichts der Unmöglichkeit, einerseits das Kontinuum als solches zu einem Selbstbewegten zu machen, andererseits bei Annahme der Diskontinuität einen unbewegten integrirenden Theil des Selbstbewegten zu setzen, konnte sich die Nöthigung aufzudrängen

---

[1]) Darum kann auch der aristotelische Gott seine Kausalität in Bezug auf die Welt begrifflich schliesslich ebensowenig rechtfertigen, wie die platonische Idee die ihrige in Bezug auf die Erscheinungswelt; denn die Schwierigkeit der Forderung, sich ein berührendes Prinzip zu denken, welches nicht seinerseits wieder berührt wird, ist analog derjenigen, nach welcher man sich die platonische Idee als Ursache der Sinnendinge und doch zugleich als ausser allem eigentlichen Kausalzusammenhange mit denselben stehend zu denken hat.

[2]) Denn κίνησις und ὕλη sind unzertrennlich, und ein ζῷον ἄνευ κινήσεως ist nach Met. VII, 11 (1036 b 28 f.) kein ζῷον.

Digitized by Google

scheinen, die Welt nicht als ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, bezw. als ζῷον, sondern als ein von aussen Bewegtes (Gestossenes) aufzufassen. Damit wäre aber der Dualismus zu einer unerträglichen Diskrepanz ausgebildet. Die Welt erschiene als leblose Masse, die von „Gott" mechanisch bewegt wird, und es wäre, was hier zunächst mehr in Betracht kommt, den ursprünglichen aristotelischen Bestimmungen über das Verhältniss von Materie und Form, Dynamis und Energie innerhalb der Welt der Boden entzogen. Die Anschauung, dass diese beiden Prinzipien in alternirender Stufenfolge in immer höheren Bildungen zu Tage treten, indem, was auf der niedern Stufe Form ist, für die nächst höhere als Materie dienen kann [1]), beruht auf dem Grundgedanken, dass das Streben nach der Form zum Wesen der Materie gehöre, und dieser Gedanke steht wieder auf dem tieferen von dem Streben der Welt nach dem höchsten und reinen εἶδος, nämlich Gott (als dem absoluten ὀρεκτόν). Sonach wäre, wenn mit jener Konsequenz Ernst gemacht würde, die ganze gegenseitige Bezogenheit von Materie und Form und damit der Grundgedanke des aristotelischen Systems aufgehoben.

Weniger verhängnissvoll dagegen zeigt sich der entgegengesetzte Ausweg, d. h. die Aufhebung der Transzendenz und Verlegung des Bewegenden und Bewegten in ein Eines, an welchem sie als zwei verschiedene Seiten desselben Wesens erscheinen. Der Gedanke der kontinuirlichen Entwickelung innerhalb der Welt ist damit beibehalten, und das Verhältniss von δύναμις und ἐνέργεια stellt sich dar unter der Form des absoluten Werdens.

In dieser Modifikation nun erscheint der Grundgedanke des aristotelischen Systems in der Stoa. Die verschiedenen Uebergangs- und Vermittelungsstufen, welche zwischen dem aristotelischen und dem stoischen Prinzipe innerhalb der peripatetischen Schule liegen, und in denen wir von den aufgewiesenen Keimen der Immanenz aus den angedeuteten Uebergang von entschiedener Transzendenz zu noch viel ent-

[1]) Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Phil. I, S. 213 der 7. Aufl.

Digitized by Google

schiedenerer Immanenz des Göttlichen sich fast stetig vollziehen sehen, liegen in der Ueberlieferung noch ziemlich deutlich zu Tage.

Ausser der Lehre von der Beseelung des Universum finden sich bei Aristoteles selbst noch zwei andere Ansätze zur Fortbildung seiner Weltanschauung nach der Seite der Immanenz des Göttlichen. Der eine von ihnen liegt vor in einer Stelle der Metaphysik (VII, 11, 1037 a), die festzustellen sucht, was in der Definition zum rein logischen Inhalte des Begriffes, also zu den nothwendigen Erfordernissen der Definition (ὁρισμός) gehört, und was andererseits nur als zufälliger materieller Bestandtheil des entsprechenden Dinges zu betrachten sei. Hierbei nämlich kommt zur Erwägung, dass die Abstraktion von der materiellen Zuthat bei der Aufstellung des reinen εἶδος in der Definition sich nicht überall ohne besondere Schwierigkeit durchführen lasse. So gehört z. B. allerdings bei dem Kreise das Erz oder Holz, woraus derselbe vielleicht gemacht ist, nicht wesentlich zur Formbestimmung hinzu, weil diese Stoffe auch getrennt von demselben vorkommen; allein eine solche Trennbarkeit des Materiellen findet andererseits z. B. in Bezug auf die hylischen Theile eines ζῷον nicht statt. Manches nämlich ist wesentlich seinem Begriffe nach ein σύνθετον aus Form und Materie, der Art, dass seine durch die Materie bedingte Eigenthümlichkeit in die Definition seines (abstrakten) εἶδος mit aufgenommen werden muss [1]). Zu diesen Begriffen gehört nun auch der des lebenden Wesens. Dem ζῷον ist es seinem Begriffe nach wesentlich, Empfindung und Bewegung zu haben und demnach kommen ihm auch die materiellen Theile von vorn herein begrifflich zu, und können nicht als für seine Begriffsbestimmung unwesentlich bei Seite gelassen werden. Muss nun nach dem oben Dargestellten die Welt selbst als ein ζῷον betrachtet werden, so folgt daraus nach dem Vorstehenden, dass sie kein von der ὕλη trennbares εἶδος haben kann; die Welt als ζῷον muss zu demjenigen

[1]) Das stehende Beispiel dafür ist der Begriff des σιμόν; s. Bonitz zur Metaph. VI, 1, 1025 b 31.

Digitized by Google

gehören, in welchem die kraftthätige Formbestimmtheit, d. h. Gott, kein von der Materie getrennt bestehendes Prinzip ist. Jenes höchste εἶδος, welchem die Materie in der Welt verlangend zustrebt, kann sonach nicht ausser und neben, sondern nur in und mit der materiellen Welt gegeben sein. Die Transzendenz Gottes erscheint vor dieser Konsequenz ungerechtfertigt.

Es giebt ferner eine Partie der aristotelischen Naturphilosophie, neben welcher der transzendente Beweger der Welt auch ohne die erwähnte Konsequenz fast entbehrlich erscheint, nämlich die Lehre von dem Wesen und der Wirksamkeit der Natur (φύσις). Ist der ausserweltliche Gott der transzendente Urheber der Bewegung, so stellt ihm Aristoteles in dem Begriffe der φύσις ein immanentes Prinzip derselben an die Seite. „Natur ist das Prinzip und die Ursache der Bewegung und des Ruhens, dasjenige, zufolge dessen Bewegung oder deren Gegentheil an und für sich und nicht blos nach Vorkommniss (κατὰ συμβεβηκός) vorhanden ist. Alles was in sich selbst einen Anfang der Bewegung und des Stillstandes hat, ist φύσει. Es gehören dazu „die ζῷα und ihre Theile, die Pflanzen und die einfachen Körper“ (wie die vier Elemente [1]). Nun wissen wir freilich bereits, dass die mit der φύσις gegebene Bewegung keine ursprüngliche ist, sondern dadurch entsteht, dass in der Welt ein Streben nach Gott als dem absolut Begehrten (ὀρεκτόν) liegt, und es ist somit die transzendente Existenz Gottes das Prius dieses immanenten Prinzips der φύσις. Aber das letztere wird andererseits doch so gottähnlich wirkend geschildert, dass man, zumal bei Erwägung der Schwierigkeiten, in welche die logische Bestimmung des Verhältnisses des ausserweltlichen Bewegers zur Welt hineinführt, fast mit Nothwendigkeit auf den Gedanken kommen musste, sich mit dem immanenten Prinzipe als dem letzten und höchsten allein zu behelfen.

Die Natur ist bei Aristoteles überall die über dem Stoffe

[1]) Phys. II. 1, 192b 13. 21.

Digitized by Google

stehende, ihn beherrschende und nach zweckmässigen Gesichtspunkten formende Macht [1]); von ihr stammt Ordnung, Gliederung, regelmässige Abfolge und Gesetz [2]); sie handelt zweckmässig, sowohl auf Erden als im Himmel [3]); sie ist gleich dem νοῦς [4]) oder auch dem berechnenden und überlegenden Künstler [5]) und dem guten Hausverwalter [6]). Sie hat einen Willen und ein Begehren nach dem Besseren [7]); ja sie wird in ihrem Wirken Gott gleich gesetzt [8]). Die Eigenthümlichkeit der auf Grund ihres abstrakten Denkens selbstbewussten Persönlichkeit, auf welche der aristotelische ausserweltliche Gott ganz offenbar angelegt ist, tritt bei der Physis zwar zurück, aber für die ausreichende Erklärung des Geschehens und der organischen Bildung innerhalb der Welt leistet sie dasselbe wie der unbewegte Beweger, sogar noch mehr, sofern sie eben als das in den Dingen selbst Wirkende und Zwecksetzende gefasst wird. Hierzu kommt nun, dass Aristoteles es unterlassen hat, die Abhängigkeit dieses Prinzips von dem höchsten unbewegten Beweger näher auszuführen. Beide Prinzipien bestehen ohne nachgewiesenen inneren Zusammenhang neben einander, und die Physis vertritt überall die Stelle Gottes, wo es darauf ankommt, denselben als ein Immanentes zu denken, während der erste Beweger erst da zu seinem Rechte kommt, wo es erforderlich scheint, einen letzten unbedingten Kausalgrund der Welt selbst als eines Ganzen zu statuiren. Hat doch, wie wenigstens die aristo-

---

[1]) Meteor. IV, 12, 389 b 26. d. part. an. II, 16, 659 b 39.

[2]) D. coel. I, 1, 268 a 13. III, 2, 301 a 5 f. d. gen. et corr. II, 6, 333 b 5. d. part. an. I, 1, 641 b 23.

[3]) Phys. II, 2, 194 b 28. d. somn. 2, 455 b 17. d. part. an. I, 1, 641 b 12 f.

[4]) D. coel. II, 9, 291 a 24. d. an. II, 4, 451 b 17.

[5]) S. Bonitz im Index Arist. 836 b 10 f.

[6]) der nichts „umkommen" lässt, was noch zu gebrauchen ist: d. gen. an. II, 6, 744 b 16.

[7]) D. gen. et corr. II, 10, 336 b 28. d. gen. an. III, 2, 753 a 8; 7, 757 a 25 u. a.

[8]) De coel. I, 4, 271 a 33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. s. Bonitz a. a. O. 32 f.

Digitized by Google

telische Psychologie nahe zu legen scheint [1]), seine Setzung in diesem Systeme vielleicht nur darin ihren Grund, dass der Philosoph eine ἀρχή brauchte, aus der sich die Thatsache des dem natürlichen Geschehen heterogenen reinen Denkens ableiten liesse. Wo es innerhalb der Welt selbst etwas zu erklären giebt vollbringt dies die Physis [2]). Eine Verbindung und gegenseitige Bezogenheit beider Prinzipien hat Aristoteles allerdings angedeutet in dem bekannten Gleichnisse, wonach das Gute oder die göttliche Wirksamkeit in der Welt sich analog verhält, wie der Feldherr und sein Befehl im Heere. Auf die Frage aber, wie das Denken des ersten Bewegers (sofern er als ausserweltlich gefasst wird) dazu komme, sich in der Welt als kraftthätig zu erweisen, erhält man keine Antwort ausser etwa die Frage: Wenn er nichts durch sein Denken erreichte, wo bliebe da seine Würde [3])? So hat man gerade bei diesem Punkte der aristotelischen Theologie um so eher Veranlassung, sich zu erinnern, dass ja Aristoteles den Gedanken, auch den göttlichen Beweger mit der Welt zu einem organischen αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν zusammenzufassen, also ihn immanent zu setzen, nahe genug gelegt hat.

In der That braucht man nur die hervorgehobenen Bedenken gegen die Annahme des ausserweltlichen Bewegers schärfer zuzuspitzen und in Veranlassung hiervon die Lehre von der Physis mit der von der Beseelung der Welt, die ihr ja ohnehin am nächsten liegt, zu verbinden, um eine Weltanschauung zu erhalten, welche allen angedeuteten In-

---

[1]) Vgl. Gesch. d. Psychol. I, 2, S. 72 ff.

[2]) Mit Recht sagt daher Krische (d. theologischen Lehren d. griechischen Denker S. 281, Gött. 1840) über eine Stelle des Clemens Alex. (Protrept. 44 A B), in welcher schon dem Aristoteles selbst die Ansicht zugeschrieben wird, dass Gott nichts anderes als die Seele des All sei (ψυχὴν εἶναι τοῦ παντὸς οἴεται τουτέστι τοῦ κόσμου τὴν ψυχὴν θεὸν ὁπολαμβάνων αὐτὸς αὐτῷ περιπείρεται), es werde hier die Wirksamkeit des obersten Bewegers in die weite Vorstellung der φύσις nach dem stoischen Lehrsystem umgesetzt. Die Möglichkeit dieses Missverständnisses lag, wie man aus obigem sieht, nahe genug. Vgl. auch Cic. N. D. I, 13: Mundum ipsum deum dicit esse Aristoteles.

[3]) Vgl. Brandis a. a. O. II b 1, S. 575.

Digitized by Google

konsequenzen glücklich zu entgehen scheint. Das Erstere vollzog sich in der Weiterentwickelung der aristotelischen Lehren innerhalb der peripatetischen Schule; das Letztere unternahm die Physik der Stoiker. Sie erweist sich hierdurch in ihrem Grundgedanken, nämlich der untrennbaren Einheit des wirkenden (Form-) und des leidenden (materiellen) Prinzips als aus einer stetigen Fortbildung der aristotelischen Lehren hervorgegangen.

4. Den Anfang der erwähnten Entwickelung in der peripatetischen Schule finden wir bei Theophrast. Unter den metaphysischen Aporien, die uns in dem erhaltenen Bruchstücke seiner Metaphysik aufbewahrt sind, haben für unseren Zweck diejenigen besondere Bedeutung, welche sich auf die Lehre des Aristoteles von dem Begehren (ἔφεσις) der Welt nach dem göttlichen Geiste (d. h. von dem letzten Grunde der Bewegung) beziehen. In Betreff dieser immanenten ἔφεσις findet Theophrast mannigfache Bedenken. Seele und Bewegung, behauptet er, (hierin bereits von seinem Lehrer abweichend), gehören nothwendig zusammen; auch das Denken ist Bewegung und diese seelische Bewegung ist die Quelle des Strebens und Begehrens; denn Verlangen, vorzüglich nach dem Besseren, ist nicht ohne Seele. Setzt man nun aber die Seele und das Denken einmal als Bewegung, so ist diese Art der Bewegung offenbar vorzüglicher als die kreisförmige, und der unbewegte Beweger wäre, sofern er eben nur Ursache der Kreisbewegung des Himmels ist, hiernach nicht Urheber der besten Bewegung. Ausserdem entsteht die Frage, warum nur dem κυκλοφορητικὸν σῶμα jenes Verlangen (ἔφεσις) im höchsten und eigentlichen Sinne zukommt und nicht auch dem Mittelpunkte des Ganzen (der Erde), wo doch auch Bewegung ist. Ist etwa die irdische Welt dazu ausser Stande? oder erstreckt sich die Wirkung des Obersten und Stärksten (d. h. des Himmels) nicht bis zu uns herab? Es wäre dann wohl anzunehmen, dass die irdische Welt zu schwach sei, diese ἔφεσις in sich aufzunehmen; dann aber wäre sie ja ohne eigentliche Beziehung zu dem himmlischen. Ueberhaupt aber bedarf das Verhältniss der Erde zu dem Himmel noch

Digitized by Google

einer näheren Bestimmung. Denn es fragt sich, ob sie ein Theil des οὐρανός ist oder nicht, und, wenn Ersteres, in welcher Beziehung sie als Theil desselben zu fassen ist; „denn jetzt ist es (das Sublunarische) wie verstossen von dem Erhabensten, nicht nur dem Raume, sondern auch der Kraftthätigkeit nach, vorausgesetzt, dass die Kreisbewegung das Erhabenste sei; denn nur beziehungsweise erhält es von der Kreisbewegung den Wechsel der Raumverhältnisse und die Uebergänge in einander“ [1]).

Man sieht hieraus, dass alles was Theophrast gegen die aristotelische Auffassung der allgemeinen und absoluten ἔφεσις der Welt einwendet, auf eine Unvollständigkeit der Konsequenzen hinweist. Und zwar bringt sich dieselbe in diesem Theile des Systems hauptsächlich in zwei Unzulänglichkeiten zur Wirkung, nämlich in dem Umstande, dass die Beseelung der Welt im eigentlichen Sinne auf das Himmelsgebäude beschränkt bleibt, und in dem anderen, dass der Zusammenhang zwischen der kreisförmigen und der aus einem seelischen Prinzip abzuleitenden Bewegung, die auf der ἔφεσις beruht, nicht näher bestimmt wird. Der Satz, dass auch das (reine) Denken Bewegung sei, enthält eine Modifikation der ursprünglichen Lehre, welche den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und der Welt aufhebt. Für Theophrast sollte sie jedenfalls die Bedeutung haben, die Welt in unmittelbarere Beziehung zur Gottheit zu setzen und nur ein bindendes Glied mehr abzugeben, durch welches der transzendente Gott mit der von ihm bewegten Welt als in Beziehung stehend gedacht würde. Da Theophrast es aber allem Anscheine nach unterlassen hat, nähere Bestimmungen darüber aufzustellen, in welchem Zusammenhange die Bewegung des göttlichen Denkens zu der in der Welt vorhandenen Bewegung steht, so liegt, nachdem jene Modifikation einmal erfolgt ist, der andere Ausweg nahe, im Sinne des Pantheismus die Denkbewegung der Gottheit mit der (in der ἔφεσις gegebenen) Denkbewegung der Welt in Eins zu setzen. Theophrast selbst

[1]) Brandis III, 1, S. 329 f. Theophr. Met. p. 310 f. Brand.

Digitized by Google

muss dieser Ansicht der Sache noch dadurch Vorschub geleistet haben, dass er (nach anderen Nachrichten) sich über das eigentliche Wesen der Gottheit in Bestimmungen ausgedrückt hat, welche ein klares Unterscheiden zwischen Transzendenz und Immanenz nicht mehr möglich machten, Ausdrücke, unter denen vielleicht auch schon die stoische Bezeichnung der Gottheit, nämlich πνεῦμα, vorkam [1]).

Während so Theophrast dem stoischen Pantheismus sich annähert, entfernt sich sein Schüler Strato schon so weit von Aristoteles, dass er zu dem was man den stoischen Materialismus genannt hat, in entschiedene Beziehung kommt. Strato hob nicht nur den ausserweltlichen göttlichen Beweger als Ursache der Bewegung auf, indem er die letztere als die mit dem Stoffe als solchem verbundene Kraft setzte, sondern er wollte dieses immanente Prinzip der Bewegung nicht einmal von einer Beseelung der Welt herleiten; sein letztes Prinzip ist die ohne Bewusstsein und Intelligenz wirkende Naturnothwendigkeit [2]).

2. Einzelne Lehren.

5. Zwischen der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, wie sie bei Aristoteles selbst, und derjenigen, wie sie bei Strato sich findet, steht nun die stoische Lehre von der Beseelung der Welt und der immanenten Gottheit in der Mitte. Gott ist nach derselben nicht getrennt von der Welt, sondern in ihr enthalten als das in allem Stoffe unmittelbar wirksame und ausser demselben nirgends

[1]) Cic. N. D. 1, 13: Nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est; modo enim menti divinae omnem tribuit principatum modo caelo, tum autem signis sideribusque coelestibus. Clem. Alex. Protrept. 5, 58, 17: ὁ δὲ Ερέσιος ἐκεῖνος Θεόφραστος πῇ μὲν οὐρανὸν πῇ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ. Vgl. Theophr. Met. 320, 9 Brand.: οἷον γὰρ ζωὴ ἡ περιφορὰ τοῦ παντός.

[2]) Plut. adv. Coloth. 14, 3: τελευτῶν τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῷον εἶναί φησιν, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην. ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον. Cic. N. D. I, 13, 35: Strato — qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet quae careat omni sensu et figura. Acad. II, 121: negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum.

Digitized by Google

vorhandene [1]) kraftthätige Prinzip, welches als solches seelisch ist und desshalb organisch und zweckmässig wirkt [2]). Die Welt ist ein lebendes Wesen [3]).

Aristotelisch ist hierbei vor allem die Ansicht von dem zweckmässigen Wirken der göttlichen Kraft. Indem die Stoiker die Welt mit Aristoteles als eine φύσις auffassen [4]), verstehen sie darunter das Ganze derselben als das sich nach eingepflanzten zweckmässigen und organischen Prinzipien Entwickelnde. Darum ist der Begriff des λόγος für die stoische Weltansicht besonders massgebend geworden [5]), sofern ihnen das absolut Nothwendige zugleich das absolut Zweckmässige und beides verbunden war in dem absolut Logischen [6]). Wie bei Aristoteles die Form das Erste und Letzte der Entwickelung ist [7]), so sind in der allgemeinen Weltseele (die desshalb auch Vernunft oder Zeus genannt wird) die samenartigen Keime enthalten, in denen als dem ursächlichen Anfange zugleich die beabsichtigte Endwirkung enthalten ist. Der λόγος σπερματικός der Stoiker ist zwar an sich kein aristotelischer Begriff, enthält aber, wenn man die Elemente in Betracht zieht, aus denen er sich zusammensetzt, keinen einzigen Theilbegriff, der nicht von Aristoteles entlehnt wäre. Λόγος σπερματικός wird die Gottheit genannt als organisch wirkende Naturkraft, sofern einerseits aus ihr

---

[1]) κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται. Plut. Sto. rep. 39.

[2]) Zeller III, 1 (2. Aufl.) S. 122 f. 127.

[3]) Diog. L. IV, 143. Antonin. V, 30. Cic. Acad. IV, 34. N. D. II. 22.

[4]) Cic. N. D. II, 32, 82: Sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus ut glebam aut fragmentum lapidis — nulla cohaerendi natura, sed ut arborem, ut animal, in quibus nulla temeritas sed ordo apparet et artis quaedam similitudo.

[5]) Wie sie von den Cynikern aus zu diesem (und damit weiter zu heraklitischen Lehren) gelangten, zeigt Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften II, S. 38 ff. Lpz. 1882.

[6]) S. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 127. Oldenb. 1872. κατὰ φύσιν ist gleich κατὰ λόγον ebd. S. 135.

[7]) Sofern z. B. jedes organische Wesen nur dadurch in seiner eigenthümlichen Formbestimmtheit entsteht, dass ihm ein der gleichen Formbestimmtheit Angehöriges vorausgeht, von welchem der erste Anstoss des neuen Werdens kommt. S. Met. VII, 7.

Digitized by Google

selbst als dem Urfeuer alles sich entwickelt, andrerseits in ihr die Keime aller organischen Gestaltung enthalten sind. Das göttliche Feuer (die als πνεῦμα auftretende Wärme) ist als die schaffende und gestaltende Naturkraft zugleich der λόγος σπερματικός. Dass nun das σπέρμα bereits von Aristoteles mit dem Begriffe des allgemeinen warmen Lufthauches (πνεῦμα) in Zusammenhang gebracht wurde, ergiebt sich aus einer Stelle in de gen. an. (II, 3), in welcher Aristoteles das in dem thierischen Samen befindliche Warme von dem eigentlichen Feuer unterscheidet[1]). Von diesem Prinzipe der Wärme heisst es auch in den Problemata (IV, 6, 877 a 21): τὸ θερμὸν τὴν φύσιν σπερματικὴν ποιεῖ und bei Aristoteles selbst (de gen. an. II, 6, 743 a 26): ἡ δὲ θερμότης ἐνυπάρχει ἐν τῷ σπερματικῷ περιττώματι. Wenn wir uns nun erinnern, dass jenes den λόγος σπερματικός enthaltende bildende Feuer (πῦρ τεχνικόν) der Stoiker zugleich das immanente teleologische Prinzip ist, und hinzunehmen, dass auch bei Aristoteles der Begriff des λόγος oft genug das zweckmässig wirkende natürliche Prinzip bezeichnet[2]), so ist jener stoische λόγος von diesem aristotelischen kaum noch anders als durch die stärkere Hervorhebung seiner Samenartigkeit und seiner Göttlichkeit verschieden. Sofern vollends der λόγος σπερματικός ausdrücklich als eine Vielheit von Prinzipien gefasst wird, und die λόγοι σπερματικοί als die einzelnen mit den σπέρματα verbundenen λόγοι, welche der Entfaltung der einzelnen Dinge zu Grunde liegen, der λόγος also hier als in die empfangende und leidende Materie eingehend erscheint, um ein Same zu werden, der sich entwickelt[3]), haben wir der Sache nach ganz dasselbe Ver-

---

[1]) 736 b g. E.: τοῦτο δ'οὐχὶ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν ἀλλὰ — πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. S. Gesch. d. Psychol. I, 2, S. 493 Anm. 37.

[2]) De part. an. I, 639 b 14: φαίνεται δὲ πρώτη ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος. λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν. De gen. et corr. II, 9, 335 b 6: ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. τοῦτο δ'ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας. De gen. an. I, 1, 715 a 7 u. a.

[3]) S. Heinze a. a. O. S. 110. L. Stein, Psychol. d. Stoa I, S. 49 f.

Digitized by Google

hältniss, wie dasjenige, auf welches Aristoteles (Met. X, 9) seine Ansicht von dem ἕτερον τῷ εἴδει begründet. Einen Unterschied der Art nach, heisst es dort, begründet nicht die Verschiedenheit der Materie, (sonst müsste ja z. B. ein Mensch vom anderen, oder das weisse Pferd vom schwarzen sich spezifisch unterscheiden), sondern die Verschiedenheit der Form (die hier λόγος genannt wird). Wo in dem λόγος keine Entgegensetzung stattfindet, sind die Individuen der Art nach identisch, selbst wenn sie der Materie nach so verschieden sind wie etwa das Männliche von dem Weiblichen. Wo aber mit der Verschiedenheit der Materie zugleich auch der λόγος ein anderer ist, wie z. B. beim Menschen und beim Pferde, da ist Verschiedenheit in Bezug auf das εἶδος vorhanden. Vorausgesetzt ist bei dieser ganzen Frage von vorn herein, dass von Begriffen die Rede ist, welche als solche wesentlich mit der Materie verbunden sind und ohne materielle Theilbegriffe nicht gedacht werden können (vergl. oben S. 219). Der Mensch ist also hiernach z. B. von dem Pferde desshalb ἕτερον τῷ εἴδει, weil in ihm mit der Materie eine andere Formbestimmtheit (λόγος) verbunden ist als im Pferde. Diese verschiedenen in die Materie eingegangenen λόγοι zeigen deutlich ihre Verwandtschaft mit den λόγοι σπερματικοί der Stoiker, die wir uns auch als die unter sich verschiedenen, in die Materie zum Behufe der organischen Entwickelung der Einzeldinge gelegten Formbestimmtheiten [1]) zu denken haben. Den Samen (σπέρμα) betrachtet Aristoteles auch ausdrücklich als Beleg für die bei den organischen Bildungen präexistirende Wirksamkeit der Form (εἶδος = λόγος [2]). Wie sonach bei der Frage nach dem Prinzip des Organischen die Stoiker in der Lehre vom λόγος σπερματικός von dem Begriffe des λόγος zunächst ausgingen und diesen nach Analogie des σπέρμα betrachteten, sehen wir Aristoteles bei derselben Frage zu-

---

[1]) S. Diog. Laert. VII, 148, 158.

[2]) Met. VII, 9, 1034 a 34: τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης, ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα ἐστί πως ὁμώνυμον.

Digitized by Google

nächst das σπέρμα in Betracht ziehen und dieses dem in die Materie eingehenden λόγος gleichsetzen.

Auch die an die teleologische Grundanschauung sich anschliessende Theodice der Stoiker beruht auf der Anwendung eines aristotelischen Satzes. In derselben Weise, wie Aristoteles neben der zweckmässig wirkenden φύσις die Möglichkeit des Zufalls erklärt, motiviren jene die trotz der Ubiquität des göttlichen λόγος in der Welt unleugbar vorhandenen Uebel. Zufall (τύχη) nämlich entspringt nach Aristoteles (Phys. II, 5), wenn bei demjenigen was um eines Zweckes willen geschieht, in Folge der auf Erreichung dieses Zweckes gerichteten Handlungen etwas nebenher sich ereignet, was nicht unter die mit den planmässigen Handlungen beabsichtigten Ereignisse gehört. Gleichermassen sind den Stoikern die Uebel in der Welt Resultate, welche sich als unvermeidliche Nebenwirkungen aus demjenigen ergeben, was die Natur um der Ausführung ihrer Zwecke und Pläne willen geschaffen hat[1]).

Zu der heraklitischen Weltanschauung[2]) stellt sich die stoische Schule in der gezeichneten strengen Durchführung des teleologischen Prinzipes geradezu in Gegensatz; dagegen ist ihr andrerseits die neben demselben gleichsam als die Kehrseite bestehende Hervorhebung der in unverbrüchlicher Abfolge sich vollziehenden Nothwendigkeit des Schicksals mit Heraklit gemeinsam, so sehr, dass sie sogar den Namen dafür, nämlich εἱμαρμένη, von ihm entlehnt hat[3]). Doch erscheint Begriff und Wort, von Plato abgesehen, ebenfalls durch die peripatetische Schule wenigstens vermittelt. Denn wie Alexander und Stobäus[4]) berichten, hat schon Theophrast das Charakteristische des naturgemässen Wirkens als ein Wirken καθ' εἱμαρμένην bezeichnet und

[1]) Beispiele bei Heinze a. a. O. 135 f.

[2]) Vgl. Bernays im Rhein. Mus. VII, S. 108 ff.

[3]) S. Herakl., Fragm. 63 (Bywater).

[4]) Alex. Aphrod. de an. II, 27, 162 b (Ald.): φανερώτατα δὲ Θεόφραστος δείκνυσι ταὐτὸν ὂν καθ' εἱμαρμένην τῷ κατὰ φύσιν ἐν τῷ Καλλισθένει. Stob. ecl. I, 6 (Dox. Gr. 325 b 30): Φέρεται δέ πως (Θεόφραστος) εἰς τὸ εἱμαρμένην εἶναι τὴν ἑκάστου φύσιν.

Digitized by Google

Aristoteles selbst spricht es gelegentlich aus, dass die periodisch eintretenden grossen Erdrevolutionen διὰ χρόνων εἱμαρμένων eintreten, mit derselben ursächlichen Nothwendigkeit, mit der auf den Sommer und Herbst der Winter folgen muss (Meteor. I, 14, 352 a 29).

6. Noch deutlicher weist die stoische Lehre von dem ἡγεμονικόν auf ihren aristotelischen Ursprung zurück. Obgleich nach den Stoikern alles in der Welt in das Wesen der Gottheit aufgenommen und von ihr durchdrungen ist, so hat doch andrerseits in der Welt wie im Menschen, weil beide beseelt sind, ein bestimmter Theil den Vorzug, das herrschende Glied des Ganzen zu sein. So giebt es einen Theil in der Welt, der, obgleich die Bewegung oder vielmehr die Entwickelung aus Gott und in Gott ewig und ungeworden ist, doch das in dieser Bewegung vorzugsweise treibende Prinzip ist, der Ausgangspunkt und Anfang, gleichsam der Vorort der Bewegung[1]), das ἡγεμονικόν der gesammten Entwickelung. Dies ist nur eine weitere Ausführung der Annahme des Aristoteles, dass überall, wo (organische) Bewegung ist, ein bestimmter Theil des Bewegten sich vor den andern dadurch auszeichnen muss, dass in ihm der eigentlich treibende Grund der Bewegung liegt. Wir erinnern uns hierbei des oben (S. 188 f.) von Aristoteles geführten Beweises, dass auch das Selbstbewegte als solches seine causa movens, diese aber eben in sich selbst haben, d. h. ein erstes Prinzip seiner Bewegung als integrirenden Theil besitzen müsse. Wenn nun eine solche καταρχή aller Bewegung von den Stoikern in den Himmel verlegt wird[2]), so ist dies nur eine Aufnahme einer aristotelischen Bestim-

[1]) Sext. adv. Math. IX, 102: Πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἀποστέλλονται ὥστε πᾶσαν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι. Cic. N. D. II, 11, 29.

[2]) Diog. Laert. VII, 139. Wobei nur Meinungsverschiedenheiten darüber statthatten, ob der Himmel als solcher oder der Aether oder die Sonne als göttliche καταρχὴ τῆς κινήσεως anzusehen sei. Ebd. Vgl. Hirzel a. a. O. S. 135.

Digitized by Google

mung. Schon Aristoteles hatte gezeigt [1]), wie jedes lebende Wesen, so müsse auch das Weltall, obgleich dessen Bewegung anfangs- und endlos sei, einen ersten Ausgangspunkt der spontanen Bewegung enthalten, einen solchen nämlich, von welchem es anfangen würde bewegt zu werden, wenn bei ihm überhaupt ein zeitlicher Anfang der Bewegung stattfände, und von welchem es, wenn es überhaupt in die Lage käme, wieder in Bewegung gesetzt zu werden, eben den neuen Impuls dazu erhalten würde [2]). Diejenige Seite des Ganzen, welche einen solchen Ausgangspunkt darstellt, bezeichnete Aristoteles als die rechte im Gegensatze zur linken, welche den End- und Zielpunkt der Bewegung darstellt [3]); ebenso ist im organischen Körper der vordere Theil der führende und leitende, eine Bestimmung, bei der sich auch der Ausdruck, mit dem die Stoa dieses leitende Prinzip bezeichnete, bereits vorfindet (τιμιώτερον καὶ ἡγεμονικώτερον τὸ ἔμπροσθεν τοῦ ὄπισθεν, de part. an. III, 5, 667 b 35 [4]).

In dem Menschen als beseeltem Wesen ist bei Aristoteles wie bei der Stoa das ἡγεμονικόν die Vernunft [5]). Sie ist in dem ersteren der vorzüglichere und herrschende Theil [6]), die bewegende Kraft und dasjenige, von welchem die Willensentschlüsse ausgehen [7]). Die stoische Bezeichnung für die

---

[1]) S. oben S. 205.

[2]) De coel. II, 2, 285 b 6. f: καὶ γὰρ εἰ μηδέποτ' ἤρξατο, ὅμως ἔχειν ἀναγκαῖον ἀρχήν, ὅθεν ἂν ἤρξατο εἰ ἤρχετο κινούμενον, κἂν εἰ σταίη, κινηθείη ἂν πάλιν.

[3]) Ebd. 28 b 18.

[4]) Vgl. Plat. Phileb. 27 A: Ἆρ' οὖν ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἀκολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ. Ar. Eth. N. III, 5, 1113 a 5: παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον.

[5]) Die Anschauung von dem ἡγεμονικόν der Seele stammt übrigens schon von Plato; s. Tim. 41 C, wo der unsterbliche von dem höchsten Schöpfer unmittelbar hervorgebrachte Seelentheil als das ἡγεμονοῦν bezeichnet wird. Vgl. Martin, Études sur le Timée II, S. 148. Par. 1841.

[6]) De an. I, 5, 410 a 12.

[7]) Ebd.: τῆς δὲ ψυχῆς εἶναι τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ. Eth. N. III, 5 a. a. O.

Digitized by Google

in diesem Sinne aufgefasste Vernunft findet sich dann bei Strato [1]).

7. Aber nicht bloss die Konstruktion des gesammten Weltalls nach seinen hauptsächlichsten Faktoren ist bei den Stoikern im Wesentlichen von Aristoteles abgeleitet, sondern auch die einzelnen Beweise für dieselben zeigen sich als weitere Ausführungen aristotelischer Argumente. So vor allem der Beweis aus dem Wesen der Bewegung und des Selbstbewegten. Es ist bekannt, dass die Stoiker in ihren Bestimmungen über die Bewegung nicht wesentlich von Aristoteles abweichen [2]). Demgemäss haben sie auch die Untrennbarkeit der Begriffe des Welt-ζῷον und des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν in ihre Theorie aufgenommen, nur dass die Identität von Gesammtwelt und φύσις hier noch deutlicher hervortritt. Nachdem Aristoteles gelehrt hat, dass alles was φύσει existirt, eine ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως hat, definirt die Stoa die φύσις (nach Diog. VIII, 148) als eine ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους. Nachdem jener das Universum zu dem absoluten αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν gemacht hat, sagt der Stoiker Chrysippus: εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω [3]). Die Gestirne sind sowohl dem Aristoteles als der Stoa lebende Wesen auf Grund der Thatsache ihrer Selbstbewegung [4]), und bei jenem wie bei diesem hängt die spontane Bewegung und Beseelung mit der im Weltall verbreiteten Wärme zusammen [5]).

---

[1]) Plut. fragm. I, 14 (Bd. V, 462 Wytt.): — ἀναισθητὰ γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ κτλ. S. Zeller II, 2 (3. Aufl.), S. 918.

[2]) S. Zeller III, 1 (2. Aufl.), S. 165 f. Auch ihre Definition der Zeit zeigt dieselbe Abhängigkeit von dem Begriffe der Bewegung, wie dies bei Aristoteles der Fall ist. Vgl. Phys. IV, 11 g. E. d. coel. I, 9, 279 a 14 mit der Ansicht des Chrysippus bei Arius Did. fr. phys. 26 (Dox. Gr. S. 461, 23).

[3]) Stob. ecl. I, 17 (Dox. Gr. 463, 14).

[4]) Achill. Tat. Is. c. 13, p. 133 E. f.

[5]) Cic. N. D. II, 12, 32: quoniam ex mundi ardore motus omnis oritur, is autem ardor non alieno impulsu sed sua sponte movetur, animus sit necesse est. Ex quo efficitur animum esse mundum (als Ansicht des Stoikers); vgl. ebd. 9, 23 f.: sic enim res se habet ut

Digitized by Google

Den ausführlichen Beweis der Stoa für die Nothwendigkeit der Annahme eines umfassenden Selbstbewegten giebt Sextus (adv. Math. IX, 75 f.) und dieser ist in seinen wesentlichen Zügen derselbe, welchen wir bei Aristoteles finden, nur dass die Nothwendigkeit der Annahme der Beseelung stärker hervortritt. Der Stoff, heisst es, kann sich nicht aus sich selbst bewegen. Da er nun thatsächlich bewegt ist und Gestalt und Ordnung hat, so muss er eine ihn bewegende und gestaltende Ursache (τὸ κινοῦν αὐτὴν καὶ πολυειδῶς μορφοῦν αἴτιον) haben. Letzteres kann nichts Anderes sein, als eine durch ihn hindurchgehende Kraft (δύναμις), wie dies im Menschen die Seele ist. Diese Kraft muss selbstbewegt (αὐτοκίνητος) und göttlicher und ewiger Natur sein; selbstbewegt, weil sie sonst von einer anderen Kraft bewegt werden müsste und diese wieder von einer anderen (τὴν ἑτέραν ἀδύνατον εἶναι κινεῖσθαι μὴ ὑπ' ἄλλης κινουμένην); sie muss auch ewig sein, denn sonst müsste sie von irgend einer Zeit an bewegt worden sein; letzteres aber ist unmöglich, denn es ist keine bestimmte Ursache vorhanden, zufolge deren sie in dieser oder jener bestimmten Zeit hätte anfangen sollen bewegt zu werden (οὐ γὰρ ἔσται τις αἰτία τοῦ ἀπό τινος αὐτὴν χρόνου κινεῖσθαι). — Dies ist in der Hauptsache eine Rekapitulation der aristotelischen Beweise für die Anfangslosigkeit der Bewegung, die sich stützen auf den Nachweis der Unmöglichkeit, eine zeitlich erste Bewegung zu statuiren [1]).

Ein anderer und, wie es scheint, sehr beliebter stoischer Beweis für die Göttlichkeit und Beseelung des All gründete sich auf den Schluss von der Beschaffenheit des menschlichen Organismus als eines Mikrokosmus auf die Beschaffenheit des Makrokosmus oder des Universum. Aristoteles in seinem Streben nach einer möglichst gleichmässigen und einheitlichen Methode der Naturerklärung legt besonders

---

omnia quae alantur et crescant, contineant in se vim caloris sine qua neque ali possent neque crescere. Nam omne quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo.

[1]) Ar. phys. VIII, 1, 252 a, 251 b. Ebd. IV, 9, 10 f.

Digitized by Google

Gewicht auf die Anschauung, dass der Theil in derselben Weise wie das Ganze, das Kleine wie das Grosse zu beurtheilen sei. So muss ihm z. B., was hinsichtlich der Bewegung für die Scholle gilt, auf die ganze Erde Anwendung finden (de coel. I, 3, 270a 4. 11); so muss, was an einem Theile des Gleichartigen vorkommt, für alle Theile gelten[1]). Demzufolge stellt er gelegentlich auch den Grundsatz auf, dass ein zweckmässiges Prinzip, welches sich in dem Mikrokosmus des ζῷον finde, füglich auch für das grosse Ganze der Welt vorausgesetzt werden dürfe. „Wofern dies bei einem lebenden Wesen geschehen kann, was steht dem im Wege, dass auch in Bezug auf das All das Nämliche sich ergebe? Denn wenn es in einer kleinen Welt geschieht, so wohl auch in einer grossen“ [2]). Zur tieferen Begründung dieser letzteren Ansicht ist der Satz hinzuzunehmen, dass diejenigen Theile, welche den Bestand des Weltganzen im Wesentlichen bedingen (die Himmelskörper), göttlicherer Natur sind als der Mensch[3]), womit eben gesagt ist, dass alles Zweckmässige und Vortreffliche, was sich im Menschen findet, um so bestimmter auch dem Weltganzen zugeschrieben werden muss.

Diese aristotelische Anschauung finden wir nun bei der Stoa zu ausführlichen Beweisen für die Beseelung und Göttlichkeit des Universum ausgesponnen. Da die Welt selbstbewusste Theile (den Menschen) hat, so kann das Weltganze, das vollkommener sein muss als jeder einzelne Theil, nicht bewusstlos sein; das Bewusstsein im Weltganzen aber ist die Gottheit; sie durchdringt die Welt als die Seele und Vernunft derselben. In diesem Sinne heisst es z. B.: „Das lebende Wesen (ζῷον) ist vorzüglicher als das was nicht ein solches ist; da nun nichts vorzüglicher ist als die Welt, so muss die Welt ein ζῷον sein“ [4]). Hierher gehört auch der

---

[1]) S. Eucken a. a O. S. 131 f.

[2]) Ar. Phys. VIII, 2, 252b 24 (Prantl). Vgl. auch Plat. Phileb. 30A f.

[3]) Eth. N. VI, 7, 1141b 1: καὶ γὰρ ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γ'ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

[4]) Diog. VIII, 143: τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ

Digitized by Google

ausführliche Beweis, den (nach Sextus a. a. O. 88 f.) Kleanthes für das Dasein Gottes führte: Es giebt eine vom Schlechteren zum Besseren aufsteigende Folge von Naturen und Seelen in der Welt, und es muss demzufolge auch ein höchstes und bestes Endglied einer solchen Reihe geben[1]). Folglich giebt es eine (oberste) beste Natur, eine oberste Seele und ein bestes lebendes Wesen, denn die aufsteigende Reihe kann nicht ins Unbegrenzte fortgehen. Das beste von allen irdischen lebenden Wesen ist der Mensch; derselbe kann indess nicht das im absoluten Sinne beste ζῷον sein, da er zugestandener Massen körperlich wie geistig immer noch vielfach unvollkommen und mangelhaft ist und bleibt. Demnach muss das (für die Spitze der Reihe vorauszusetzende) höchste und vollkommenste ζῷον noch vorzüglicher sein als der Mensch, aller Tugenden theilhaftig und für alles Schlechte unzugänglich; ein solches aber wird sich von Gott nicht unterscheiden; es giebt also einen Gott.

Wesentlich dieselben Gedanken bietet eine Argumentation des Aristoteles, die von Simplicius[2]) angeführt wird: Worin es ein Besseres giebt, darin giebt es auch ein Bestes (καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι τὸ βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον). Da nun in den Dingen immer das Eine besser ist als das Andere, so muss es auch ein Bestes geben und dies wäre wohl das Göttliche. Dieses Göttliche ist der Veränderung untheilhaftig, denn es kann weder von einem Besseren als es selbst ist verändert werden, (sonst wäre ja Letzteres ein Göttlicheres), noch gebührt es ihm, von einem Schlechteren etwas zu erleiden, weil dieses die (mit dem Begriffe des

---

κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρα ὁ κόσμος. Desgl. b. Sext. adv. Math. IX, 104 das Argument des Zeno: das Vernünftige ist besser als das Unvernünftige; nichts aber ist besser als die Welt; folglich muss sie beseelt sein. Vgl. Arist. de gen. an. II, 1, 731 b 25 f.: τὸ ἔμψοχον τοῦ ἀψύχου βέλτιον κτλ., auch Plat. Tim. 30 A.

[1]) Vgl. Cic. N. D. II, 12, 33 f.

[2]) Simplic. ad. Ar. de coel. I, 9, 279 a 30, fol. 67 b. Ald.: λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας κτλ.

Digitized by Google

absolut Besten in Widerspruch stehende) Aufnahme von Schlechtigkeit in sein Wesen bedingen würde.

8. Besonders deutlich tritt das eigenthümliche Verhältniss des Stoizismus zum Aristotelismus in den beiderseitigen Lehren über die Seele hervor. Diejenigen Gesichtspunkte, welche bei Aristoteles in systematischer Hinsicht von besonderer Bedeutung sind, wie die Lehre von der Seele als der ersten Entelechie des organischen Körpers, also die prinzipielle Bedeutung des Gegensatzes von Möglichkeit und Wirklichkeit, sowie die Lehre von den Theilen der Seele und von der Trennbarkeit der Denkseele, erscheinen in der Stoa theils ganz aufgehoben, theils in ihrer prinzipiellen Schärfe und ihrer Bedeutsamkeit für das systematische Ganze abgestumpft; dagegen erhalten andere aristotelische Dogmen, welche von sekundärer Bedeutung sind und mehr bei Gelegenheit der weiteren Ausführung der eigentlichen Hauptpunkte herangezogen werden, bei den Stoikern grössere prinzipielle Bedeutung. Dahin gehören ausser der Lehre von der Beseelung der Welt die Ansichten von dem Zusammenhange zwischen Beseelung und Wärme und von den Gestirnseelen. Die Lehre der Stoiker, dass in allem Seienden Wärme enthalten sei, finden wir nach Kleanthes ausführlicher dargestellt bei Cicero (N. D. II, 9). Auf der Wärme beruht Nahrung, Wachsthum und Bewegung; sie selbst beruht auf dem die Welt durchdringenden Feuer und ist der physikalische Ausdruck für die der Welt immanente Gottheit. Die gewöhnliche Bezeichnung dafür ist der des feurigen Lufthauches (πνεῦμα ἔνθερμον, διάπυρον, πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον[1]), und zufolge dieser Anschauung heisst es von der Seele auch geradezu, ihr Wesen sei Feuer[2]). Bezeichnend für das Verhältniss zu Aristoteles ist hier zweierlei: einmal die Angabe, dass dieses Leben gebende πῦρ im Unterschiede von dem gewöhnlichen

---

[1]) Origen. contr. Cels. VI, 71.

[2]) Cornut. N. D. S. 8. (Os.): καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἰσι. Diog. VII, 148: πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν. Gesch. d. Psychol. I, 2, S. 167.

Digitized by Google

Feuer als πνεῦμα bezeichnet wird[1]), ein Ausdruck, durch welchen auch Aristoteles, wie bereits erwähnt, das in dem σπέρμα befindliche Warme von dem eigentlichen πῦρ unterscheidet[2]); sodann besonders die ausdrückliche Unterscheidung der Qualität dieses göttlichen Feuers von dem im täglichen Gebrauche auftretenden, eine Unterscheidung, welche bereits Aristoteles[3]) gemacht hatte.

Wo die Stoa in der Lehre von der Seele von Aristoteles abweicht, lassen sich Annäherungen an ihre Ansicht bei den älteren Peripatetikern nachweisen[4]). Während jener noch mit Rücksicht auf die Pflanzen einen Unterschied macht zwischen ζῆν und ζῷον εἶναι (de an. II, 2, 412 a 20 f.) und Beseelung im eigentlichen Sinne nur den Thieren zuschreiben will, tritt bei Theophrast die Ansicht, dass auch die Pflanzen lebende Wesen sind, schon bestimmter auf, und zwar bereits auf Grund der Annahme, dass die Grundbedingung des Lebens die natürliche Wärme und Feuchtigkeit sei, wie ja auch bei den Thieren das Leben von der eingeborenen Wärme ausgehe[5]). In Betreff des νοῦς sehen wir den bezeichneten Uebergang bei Strato. Die Stoiker ordneten

---

[1]) De plac. phil. I, 7 (Dox. Gr. 306 a 1 f.): πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου — καὶ πνεῦμα ἐνδιῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.

[2]) S. ob. S. 227. Auch der Inhalt des Zusatzes: ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ ist bei den Stoikern schärfer zugespitzt, indem sie für diese Abart des Feuers ausdrücklich den Aether setzen. Sext. adv. Math. IX, 87: ἐν τῷ αἰθέρι — ὅθεν καὶ ἄνθρωποι νοερᾶς μετέχουσι δυνάμεως κἀκεῖθεν αὐτὴν σπάσαντες.

[3]) S. d. Belege bei Zeller II, 2 (3. A.) S. 443. Anm. 6 f. Mit dem was Cicero den Stoiker sagen lässt: Atque hic noster ignis quem usus vitae requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocunque invasit, cuncta disturbat ac dissipat; contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque afficit, vgl. die Stelle bei Aristoteles (de gen. an. II, 3, 737 a z. A.): διὸ πῦρ μὲν οὐδὲν γεννᾷ ζῷον οὐδὲ φαίνεται συνιστάμενον πυρουμένοις οὔτ' ἐν ὑγροῖς οὔτ' ἐν ξηροῖς οὐδέν· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζώων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ σπέρματος — ἔχει — ζωτικὴν ἀρχήν.

[4]) Die Entwickelung, welche sich innerhalb der peripatetischen Schule in der psychologischen Grundansicht von der ursprünglichen Lehre zu der der Stoa hin vollzog, s. Gesch. d. Psychol. I, 2, S. 160 ff.

[5]) Zeller II³, 2, S. 839, Anm. 2. 3; 845, Anm. 3.

Digitized by Google

die Vernunft zwar als das ἡγεμονικόν den anderen Theilen der Seele über, begründeten aber zwischen ihr und der Sinnlichkeit keinen generischen Unterschied. Dieselbe Modifikation hatte Strato vorgenommen, wenn er aussprach, es gebe keinen Unterschied zwischen den Theilen der Seele, und die einzelnen Seelenthätigkeiten nur als besondere Aeusserungen des νοῦς betrachtete, welcher das Ganze der Seele ausmache [1]).

Dass die Stoiker auch die aristotelische Lehre von der Beseelung der Himmelskörper beibehalten haben, ist vielfach bezeugt [2]). Auch in der Beweisführung für diese Lehre im Einzelnen müssen sie sich grösstentheils an Aristotelisches angeschlossen haben. Man ersieht dies aus der Darstellung, welche Cicero (N. D. II, 15, 40 f.) (jedenfalls von der Ansicht des Kleanthes) über diesen Punkt giebt. Nachdem dort hervorgehoben ist, dass die Sonne aus Feuer, und zwar aus jenem besteht, qui omnia conservat, alit, auget, wird aus der Analogie des Vorhandenseins von diesem Feuer in der Sonne mit dem in den lebenden Wesen geschlossen, dass auch die Sonne und die Gestirne ζῷα sein müssen [3]). Hierfür beruft sich der Stoiker ausdrücklich auf eine Ansicht des Aristoteles, nämlich dass es ungereimt (absurdum) sei anzunehmen, lebende Wesen möchten wohl in Erde, Wasser, Luft entstehen, in dem Aether aber als in dem zu diesem Zwecke Geeignetsten nicht [4]). Hierauf wird bewiesen, dass die Gestirne als lebende Wesen sensu acerrimo et mo-

---

[1]) G. d. Psych. I, 2, 199 f. Daher: πᾶν ζῷον ἔλεγε τοῦ νοῦ δεκτικὸν εἶναι, Epiphan. adv. haer. III, 38 (Dox. Gr. 592, 17).

[2]) Ar. Did. Frg. phys. 31 (Dox. Gr. 466, 5). Plut. Sto. rep. 39, 1. 41, 2. Vgl. Diog. VII, 145.

[3]) Solem quoque animantem esse oportet et quidem reliqua astra quae oriantur in ardore caelesti qui aether vel caelum nominatur a. a. O. 41.

[4]) Ebd. 42: Cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aëre aliorum: absurdum esse Aristoteli videtur, in ea parte quae sit ad gignenda animalia aptissima animal gigni nullum putare. Vgl. Sext. a. a. O. 87 in einer stoischen Argumentation: Ἀλλ' εἰ ἐν τῷ ἀέρι πιθανὸν ὑπάρχειν ζῷα, πάντως εὔλογον καὶ ἐν τῷ αἰθέρι ζῷων εἶναι φύσιν.

Digitized by Google

bilitate celerrima sein müssten, weil der Aether das Feinste und in beständiger Bewegung begriffen sei, ein Argument, welches der Stoiker zwar nicht wörtlich dem Aristoteles, wohl aber einer aristotelischen Analogie verdankt, etwa wie sie uns vorliegt in dem Beweise, dass die Planeten wegen ihrer ewigen Natur auch unbewegte ewige Beweger (Gottheiten) haben müssen[1]). Weiter wird gezeigt, dass den Gestirnen spontane Bewegung zukommt, und dies aus einer ausdrücklich aus Aristoteles geschöpften Disjunktion in Bezug auf die Ursache der Bewegung geschlossen[2]). Nachdem dann das aristotelische Argument über die Kreisbewegung des Aethers[3]) gefolgt ist, heisst es zur Erhärtung der Spontaneität der Gestirnbewegungen weiter: Nec vero dici potest vi quadam majore fieri ut contra naturam astra moveantur; quae enim potest major esse? Auch dieser Satz beruht auf aristotelischen Prämissen, nämlich auf der Ansicht, dass die einfachen Körper (ἁπλᾶ σώματα) nicht von Haus aus durch Vergewaltigung (βίᾳ), d. h. gegen ihren natürlichen Trieb, bewegt werden können[4]), und auf der verwandten, dass einem „Ewigen" (ἀίδιον) nichts Naturwidriges zukommen könne[5]).

Das Feuer, woraus die Gestirne bestehen, nährt sich nach der Ansicht der Stoiker von den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer. Diese Lehre ist nun eben so entschieden heraklitisch als sie unaristotelisch ist. In dem, was oben (S. 213 f.) als Aristoteles' Meinung angeführt wurde, dass die Himmelskörper der Nahrung nicht bedürfen, haben wir vielleicht ein gerade gegen Heraklit gerichtetes

---

[1]) Ar. Met. XII, 8, 1073 a 27 f.

[2]) a. a. O. 44: Nec vero Aristoteles non laudandus in eo quod omnia quae moventur aut natura moveri censuit aut vi (s. dazu Ar. phys. IV, 8, 215 a 1; V, 6, 230 b 18) aut voluntate (vgl. de mot. an. 11).

[3]) Ebd.: quae autem natura moventur, haec aut pondere deorsum aut levitate in sublime ferri, quorum neutrum astris contingere propterea quod eorum motus in orbem circumferretur.

[4]) Ar. de coel. III, 2 z. A. Vgl. I, 3, 270 a 9.

[5]) οὐδὲν παρὰ φόσιν ἀίδιον ebd. II, 3, 286 a 18.

Digitized by Google

Argument zu sehen. Jedoch hat auch diese Ansicht der Stoa sich eine Modifikation von Aristoteles her müssen gefallen lassen. Wenn sie nämlich gewöhnlich mit der näheren Bestimmung auftritt, dass die Sonne durch die Ausdünstungen des Meeres, der Mond durch die der trinkbaren Gewässer, die übrigen Gestirne hingegen durch die der Erde sich nähren [1]), so erkennen wir hier eine Unterscheidung der Ausdünstungen des Nassen und des Trockenen analog derjenigen welche Aristoteles zwischen ἀτμίς und ἀναθυμίασις aufstellt [2]).

9. Die Hauptlehre der stoischen Physik, dass alles Seiende mit Einschluss der Seele und der Gottheit körperlicher Natur sei, liegt der heraklitischen Weltanschauung, die eher den ionischen Hylozoismus zu vergeistigen bestrebt ist, nicht so unmittelbar nahe als einigen Seiten der aristotelischen Philosophie. So sehr sie auch der Grundanschauung der letzteren zu widerstreiten scheint, so hat sie doch [3]) gerade in ihr und noch mehr in der peripatetischen Schule eine nicht unerhebliche Anzahl von Anknüpfungspunkten.

Zunächst kommt in Betracht, dass Aristoteles mit dem Begriffe der Substanz (οὐσία) in erster Linie den des sinnlich konkreten Einzeldinges verbindet und die Allgemeinbegriffe als Substanzen zweiter Ordnung (δεύτεραι οὐσίαι) bezeichnet [4]). Hierher gehört ferner seine mehrfach aus-

[1]) S. Zeller III, 2 (2. Aufl.), 174 Anm. 1.

[2]) Ar. Meteor. I, 3, 340 b 27: Ἔστι γὰρ ἀτμίδος μὲν φύσις ὑγρὸν καὶ θερμόν, ἀναθυμιάσεως δὲ θερμὸν καὶ ξηρόν· καὶ ἔστιν ἀτμὶς μὲν δυνάμει οἷον ὕδωρ, ἀναθυμίασις δὲ δυνάμει οἷον πῦρ. Aehnliches wohl schon bei den Pythagoreern. S. Böckh, Philolaos S. 113 f. Berl. 1819. Auch Heraklit hatte übrigens einen Unterschied in der ἀναθυμίασις und der dadurch bedingten Ernährung. Diog. L. IX, 9: Γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπό τε τῆς γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς. Αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων. — Wenn neuerdings Hirzel (a. a. O. II, S. 122) es wahrscheinlich gemacht hat, dass Kleanthes von Heraklit her lediglich die Sonne als der Ernährung bedürftig, (d. h. als beseelt), betrachtete, und die Ausdehnung dieser Eigenschaft erst bei den späteren Stoikern sich vollzog, so liegt es nahe, diese Erweiterung gleichfalls auf Rechnung des aristotelischen Einflusses zu setzen.

[3]) worauf bereits Zeller III, 1, 335 hingewiesen hat.

[4]) Categ. 3, 2 a 13.

Digitized by Google

gesprochene Ansicht, dass die Untersuchung sowohl über die οὐσία als auch über deren abgeleitete Bestimmungen (die συμβεβηκότα τῇ οὐσίᾳ) Sache einer und derselben Wissenschaft sei [1]).

Die Frage ferner, welche eine der Aporien des dritten Buches der Metaphysik bildet, ob die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen die einzigen seien, die existiren (Met. III, 2, 997 b), beantwortet Aristoteles bekanntlich dahin, dass es ausser denselben nur eine einzige immaterielle und ewige Einzelsubstanz (οὐσία) giebt, nämlich die Gottheit. Er weiss aber das Verhältniss der übersinnlichen Substanz zu den sinnlichen Einzelsubstanzen doch nur nach Analogie desjenigen Verhältnisses zu bestimmen, in welchem die sinnlichen Substanzen unter sich stehen, indem er die Einwirkung Gottes auf die Welt als „Berührung" bezeichnet; offenbar wird dadurch, so absonderlich nun auch der Sinn dieser Art der ἁφή gefasst werden soll (S. 212), der göttliche Geist schliesslich doch als etwas dem Körperlichen mehr oder weniger Gleichartiges gedacht.

Zu alledem kommt nun, was bereits Zeller hervorgehoben hat: „Wenn Aristoteles den Aether als den göttlichsten Körper, die aus ihm gebildeten Gestirne als göttliche und seelische Wesen beschrieb, wenn er die wirkenden und bewegenden Kräfte von den Himmelssphären zu den irdischen herabsteigen liess, wenn er auch den Seelenkeim in einem ätherischen Stoffe suchte, so mochten andere hieran um so eher materialistische Vorstellungen anknüpfen, je schwerer es ist, sich den ausserweltlichen Verstand des Aristoteles zu denken, der selbst unkörperlich, sich mit der Körperwelt berühren und sie umschliessen soll, und in der menschlichen Seele die persönliche Lebenseinheit mit dem jenseitigen Ursprunge der Vernunft zu vereinigen" [2]).

---

[1]) S. Schwegler, zu Ar. Met. III, 2, 20. Man brauchte dann eben nur die Wissenschaft von den οὐσίαι, welche σώματα sein sollten, als die Physik aufzufassen, um auch die „scheinbar" unkörperlichen Verhältnisse an und zwischen denselben als physikalische Objekte zu erkennen.

[2]) Zeller III², 1, 335.

Digitized by Google

Der stetige Uebergang der aristotelischen Anschauung in die der Stoa innerhalb der peripatetischen Schule ist fast bei keiner anderen Ansicht so durchsichtig wie gerade bei dieser. Den Widerspruch, in welchem die behauptete Untheilbarkeit und Unkörperlichkeit des göttlichen Bewegers zu der zwischen ihm und der Welt angenommenen Berührung besteht, bemerkte bereits Eudemus [1]). Den Anfang zur Fortentwickelung nach der Stoa hin macht aber Theophrast, welcher das Vorhandensein der Bewegung als unterscheidende Eigenthümlichkeit des sinnlich Wahrnehmbaren von dem rein Geistigen aufhob und die κίνησις, welche er in ausdrücklicher Abweichung von Aristoteles in allen Kategorien nachzuweisen bemüht war [2]), vorzüglich auch auf die Seele erstreckte, die Aristoteles mit Bestimmtheit von dem Körperlichen durch das Prädikat der Bewegungslosigkeit geschieden hatte [3]). Ebenderselbe fand in dem Verhältnisse der thätigen Vernunft zu der eigentlichen Seele, wie es Aristoteles bestimmte, erhebliche Schwierigkeiten [4]). Wenn wir dem νοῦς, der ja ursprünglich alles Denkbare „der Möglichkeit nach" ist [5]), einen Uebergang in Energie, in das wirkliche Denken, beilegen müssen, so müssen wir ihm auch, wie dem analogen Vorgange in der Wahrnehmung (αἴσθησις), ein Leiden zusprechen; worin soll dieses nun bestehen, sofern er ja unkörperlich ist, da man doch nicht einsieht, wie dem Unkörperlichen von dem Körperlichen eine Einwirkung und Veränderung werden kann [6])? Auch kommt der νοῦς darin, dass er „alles der Möglichkeit nach" ist mit der Materie überein; wird er also nicht, sofern er als blosses Vermögen gedacht wird, nach aristotelischen Grundsätzen zu etwas Stofflichem [7])?

---

[1]) Spengel, Eudemi fragm. S. 110.

[2]) Zeller II[3], 2, S. 830 f.

[3]) Ebd. S. 846 f.

[4]) Themist. de an. 91 a. Brandis III, 1, S. 288.

[5]) De an. III, 4, 429 a 21 f., b 5 f. 30.

[6]) ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος; Themist. a. a. O. Vgl. Kleanthes bei Nemes. nat. hom. S. 33: οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι.

[7]) Themist. a. a. O.

Digitized by Google

Für Theophrast selbst wogen diese Bedenken noch nicht so schwer, dass sie ihn zum Aufgeben der aristotelischen Lehre von der thätigen und leidenden Vernunft veranlasst hätten; nur so viel sieht man, dass bei ihm sich die Nothwendigkeit fühlbar macht, das Geistige dem Physischen verwandter zu denken als Aristoteles dies zugegeben hatte. Dagegen finden wir bei den nächsten Peripatetikern jene Aufhebung der ursprünglichen aristotelischen Lehre bereits vollzogen und die Ansicht von der Gleichartigkeit von Seele und Körper in immer deutlicheren Bestimmungen hervortretend. Aristoxenus kehrt zu der alten (pythagoreischen) Annahme zurück, nach welcher die Seele die Harmonie des Leibes ist; die Seelenthätigkeiten gehen nach ihm hervor aus den zusammentreffenden Bewegungen der körperlichen Organe als deren gemeinsames Erzeugniss [1]). Aus dieser Harmonie macht dann Dicäarch eine „bestimmte harmonische Verbindung der vier Elemente zu einem lebendigen Leibe" und betrachtet die Seele ganz materialistisch als ein Ergebniss der Mischung der körperlichen Stoffe [2]). Ihm ist die Seele weiter nichts als der Körper, sofern er ein bestimmtes Verhältniss darstellt [3]) oder (nach Cicero's Darstellung [4]) nichts vom Körper Trennbares, nichts als corpus unum et simplex, ita figuratum ut temperatione naturae vigeat et sentiat. Letztere Bestimmung ist insofern immer noch aristotelisch, als nach Aristoteles die Seele als erste Entelechie des organischen Körpers ja eben nichts anderes ist als der lebendige organisirte Leib, sofern er eben lebt (keine von ihm trennbare Substanz). Man sieht aber hier am deutlichsten, wie die stoische Reduktion der Seele auf das Körperliche sich fast von selbst vollzieht, sobald man einmal das schwierige und undurchsichtige Verhältniss, in welchem der thätige νοῦς zu der Seele stehen soll, aufgegeben hat. Nur die Bestimmung ist bei Dicäarch noch

[1]) Cic. Tusc. I, 10, 20. Von ihm wie von Dicäarch heisst es bei Lactant. opif. d. Kap. 16: dixit mentem omnino nullam esse.

[2]) Gesch. d. Psychol. I, 2, S. 164.

[3]) μηδὲν — παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα, Sext. adv. Math. VII, 349.

[4]) Tusc. I, 10; vgl. ebd. 11, 24. Acad. II, 39, 124.

Digitized by Google

fern gehalten, dass die Seele zum Leibe in der Wechselwirkung eines Körpers zum anderen steht; Seele und Leib erscheinen bei ihm noch nicht als zwei verschiedene, durch Stoffdurchdringung (κρᾶσις δι' ὅλων [1]) in einander verschmolzene Körper; vielmehr will Dicäarch die Seele, sofern sie nur ein Verhältniss der Bestandtheile des Körpers ist, lieber als ein Nicht-Reales betrachten [2]); unmittelbar aber an der Schwelle der stoischen Lehre von der Seele stehen wir mit der Ansicht des Strato, der, wie er keine Kraft gelten liess, welche vom Stoffe getrennt wirkte, und daher mit der Immanenz des Wirkenden in dem Stofflichen völlig Ernst machte, nicht nur die Lehre von dem unbewegten Beweger, sondern auch die von der Beseelung der Natur aufgab. Die ohne Ueberlegung und Bewusstsein wirkende Naturkraft war ihm oberstes Prinzip. Alle Seelenthätigkeit mit Einschluss des Denkens hielt er wie Theophrast für Bewegung, und kein Theil der Seele galt ihm für getrennt von dem Leibe [3]). Sein Begriff der Seele [4]) unterscheidet sich von der stoischen Definition derselben als eines πνεῦμα σύμφυτον συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον [5]) eigentlich nur noch dadurch, dass bei ihm die κρᾶσις δι' ὅλων der zwei körperlichen Substanzen Seele und Leib noch nicht so streng durchgeführt erscheint, wie dies der stoische Begriff jener Stoffdurchdringung [6]) verlangt. Mit dieser materialistischen Anschauung des Strato steht es denn auch vollkommen in Einklang, wenn er (worin die Stoa ganz mit ihm übereinstimmt), die Qualitäten (ποιότητες) für materielle Prinzipien (ὑλικαὶ ἀρχαί) ansieht [7]).

10. Am nächsten der heraklitischen Philosophie steht

---

[1]) S. Zeller III², 1, S. 115.

[2]) Cic. a. a. O. nihil esse omnino animam et hoc esse nomen totum inane frustraque et animantes et animalia appellari neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia. Sext. Pyrrh. hyp. II, 31: μὴ εἶναι τὴν ψυχήν — ὡς οἱ περὶ τὸν Μεσσήνιον Δικαίαρχον.

[3]) Zeller II², 2, S. 904, 916.

[4]) S. Gesch. d. Psychol., I, 2, S. 165.

[5]) Galen. V, 287 K.

[6]) S. Zeller III², 1, S. 115, Anm. 2.

[7]) Sext. Pyrrh. hyp. III. 32. Vgl. Plut. comm. not. 50, 1, p. 1050.

Digitized by Google

die Physik der Stoa in ihrer Auffassung des Weltganzen oder der Gottheit als lebendes, organisch bildendes Feuer, das sich stufenweise in die Elemente und aus diesen in die Dinge selbst umwandelt, die Welt somit aus sich hervorbringt, sie aber auch am Ende jeder Weltperiode wieder in sich aufzehrt und dadurch die Vielheit und Vielgestaltigkeit der Dinge in der Qualität des reinen göttlichen Urfeuers aufgehen lässt. Diese Lehre hat jedenfalls am meisten dazu beigetragen, dass die Stoiker mehr und mehr sich ihrer Uebereinstimmung mit Heraklit bewusst geworden sind und diesen Philosophen einer vorzüglichen Beachtung für werth hielten. Aber auch bei diesem Theile ihrer Lehre ist es unzweifelhaft, dass das Zurückgehen auf die Weltanschauung des Ephesiers wesentlich durch Vermittelung und Weiterbildung aristotelischer Gedanken herbeigeführt wurde.

Als die hauptsächlichsten Bestimmungen der Stoiker über das Feuer erscheinen folgende: Gott oder das wirkende Prinzip im Weltall ist das Feuer, d. h. die lebenerhaltende Wärme. Alles Lebende existirt als solches kraft der in ihm enthaltenen Wärme, auch die Welt als Ganzes ist durch Wirksamkeit der letzteren ein lebendes Wesen [1]). Der feurige Hauch ist das formende, organisch bildende Prinzip (πῦρ τεχνικόν) in der Welt, die gestaltende Kraft, durch welche aus dem eigenschaftslosen Stoffe die organischen Entwickelungen hervorgehen. Das Feuer oder der Aether umgiebt und umschliesst das Weltganze als feuriger Luftkreis, in welchem sich das Feuer in seiner ganzen Reinheit darstellt, eine Reinheit, die in der übrigen Welt durch die Vermischung mit sekundären Stoffen getrübt erscheint [2]). Das Urfeuer lässt die Welt durch stufenweise Verbindung der Grundstoffe aus sich entstehen und zehrt die so entstandene Welt allmälig wieder auf bis zur allgemeinen ἐκπύρωσις aller Dinge [3]).

---

[1]) S. ob. S. 226 f. L. Stein a. a. O. S. 37 f.

[2]) Heinze a. a. O. 96.

[3]) Zeller III², 1, S. 138 f.

Digitized by Google

Von dem Inhalte dieser Sätze kommt für unseren Zweck zunächst und vor allem der Zusammenhang in Betracht, welcher nach ihnen zwischen dem Feuer und dem gestaltenden Prinzipe in der Welt besteht. Der Satz nämlich, dass das Feuer die formverleihende Wirksamkeit in den Dingen sei, liegt bereits bei Aristoteles vor in der mehrfach auftretenden Ansicht von der Verwandtschaft des feurigen Elementes mit der Form, dem Eidos.

Das Feuer hat nach Aristoteles unter den Elementen den positiven Zug der Leichtigkeit; es ist das schlechthin Leichte (ἁπλῶς κοῦφον) und steht als solches den übrigen Grundstoffen gegenüber[1]). In dieser Eigenschaft kommt es dem immerwährend Bewegten (dem Himmel) örtlich und qualitativ näher, also demjenigen welches durch seine Bewegung die Veranlassung ist, dass in der irdischen Welt das Werden, d. h. die Hineinbildung der Form in den Stoff, (der ja aus sich selbst heraus nicht zur Formbestimmtheit gelangen könnte), vor sich geht; das Feuer ist somit das weitest Umfassende der irdischen Welt, unmittelbar unter dem Aether, und als solches dem Prinzipe der Form näher verwandt[2]). Zufolge dieser Anschauung steht nach Aristoteles die Eigenschaft der Schwere dem Stoffe, die der Leichtigkeit dagegen dem Formprinzipe näher[3]). Darum ist ihm das Verhältniss von Erde und Feuer als derjenigen Elemente, welche den Gegensatz von Schwere und Leichtigkeit vertreten, zugleich ein Analogon des Gegensatzes des Negativ-Stofflichen und Positiv-Formalen (Individuellen[4]). Demgemäss heisst es de gen. et corr. II, 8 (335 a 18): „Denn allein und zumeist ist das Feuer Sache der Form, weil es von Natur bestimmt ist, an die Grenze bewegt zu werden“[5]). Feuer und (Formbestimmtheit durch) Begrenzung (ὅρος) sind

---

[1]) Ar. de gen. et corr. IV, 4, 311 b 13 f.

[2]) Meteor. I, 4, 341 b 13: πρῶτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φοράν ἐστι τὸ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὃ λέγομεν πῦρ.

[3]) S. Prantl z. de coel. IV, 5, Anm. 17.

[4]) De gen. et corr. 1, 3, 318 b 18. S. Prantl z. d. St.

[5]) Vgl. ebd. 3, 330 b 32: πῦρ μὲν γὰρ καὶ ἀὴρ τοῦ πρὸς ὅρον φερομένου, γῆ δὲ καὶ ὕδωρ τοῦ πρὸς τὸ μέσον.

Digitized by Google

wesentlich verwandt, da auf der Begrenzung für jedes einzelne Ding seine Form beruht[1]). Aus diesem Grunde hat für Aristoteles auch die Wärme mehr Realität als die Kälte; diese verhält sich zu jener wie die qualitative Negation zu ihrem positiven Gegensatze; sie ist die Privation (στέρησις) des Warmen. Unter den zwei Paaren von Gegensätzen ferner, auf welche Aristoteles alle Gegensätze der tastbaren Körper reduzirt und aus deren Kombination er die vier Elemente konstruirt, steht nun wieder das Gegensatzpaar des Warmen und Kalten als solches seinerseits in einem gleichen Verhältnisse zu dem andern Paare von Gegensätzen, nämlich dem des Trockenen und Flüssigen, also in einem Verhältnisse wie die Form zum Stoffe. Die Qualitäten des einen Gliedes dieses Gegensatzes, nämlich Warm und Kalt, sind durchgängig begrenzend, organisirend, thätig, also der Form (εἶδος) verwandt; sie haben die Kraft, das Gleichartige wie das Ungleichartige zu verändern, umzuschmelzen, auszutrocknen u. dgl. Die Qualitäten des entgegengesetzten Paares aber, nämlich Trocken und Flüssig, verhalten sich jenen gegenüber leidend und bestimmt werdend, also wie die Materie gegenüber der Form[2]). Sofern nun, wie eben gezeigt, dieselbe Art des Gegensatzes, welche zwischen diesen beiden Gegensatzpaaren besteht, in dem höheren Gliede desselben (Warm und Kalt) sich wiederholt, so erscheint das dem wirkenden Gliede dieses selben Paares, also dem Warmen, am meisten verwandte Feuer, den Elementen Luft, Wasser, Erde gegenüber als das sie Beherrschende und Bestimmende; das Feuer steht den drei anderen Elementen gegenüber in dem Range der Form, sie selbst im Vergleich mit ihm in dem des Stoffes. Daher wird denn z. B.[3]) die Beobachtung, dass von den vier Elementen nur Erde, Wasser und Luft dem Prozesse der Verderbniss (φθορά) und Fäulniss (σῆψις) unter-

[1]) Ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἁπάντων ἐν τοῖς ὅροις a. a. O. 335 a 21. Vgl. de coel. IV, 4, 312 a 12: φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον τοῦ εἴδους εἶναι, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης. Phys. III, 7, 207 a 35: περιέχεται ὡς ἡ ὕλη ἐντὸς καὶ τὸ ἄπειρον, περιέχει δὲ τὸ εἶδος.

[2]) Meteor. IV, 1.

[3]) Ebd. 379 a 11 f.

Digitized by Google

liegen, das Feuer dagegen nicht, aus diesem Verhältnisse des höchsten Elementes zu den drei anderen erklärt: Fäulniss besteht in der Auflösung der jedem Dinge eigenthümlichen Formbestimmtheit; sie tritt ein, sobald das Umgrenzende (und somit Formbestimmende) seine Kraft verliert und von dem Begrenzten überwältigt wird [1]), d. h. sobald der Stoff die Herrschaft über die Form davonträgt, was dann geschieht, wenn die leidenden Qualitäten (Trocken und Flüssig) nicht mehr in der der natürlichen Beschaffenheit angemessenen Bestimmtheit von den wirkenden (Warm und Kalt) beherrscht werden. Der Fäulniss ist sonach alles dasjenige ausgesetzt, was als ein durch eine Form begrenztes Stoffliches existirt. Das Feuer ist nun von diesem Prozess eben desshalb ausgeschlossen, weil es den übrigen Elementen gegenüber immer in dem Range der Form steht, jene anderen dagegen unter demselben: πάντα γὰρ ὕλη τῷ πυρί ἐστι ταῦτα (379 a 16).

Es ergiebt sich aus alledem, dass auch bei Aristoteles dem Feuer eine formbestimmende Kraft zugeschrieben wird [2]), und dass somit das stoische πῦρ τεχνικόν zunächst eine weitere Ausbildung einer aristotelischen Lehre ist. Letztere rückt der stoischen auch im Ausdrucke ganz nahe an einer Stelle, wo Aristoteles den Früheren zugiebt, dass man das Feuer wohl als das in den Pflanzen und Thieren wirksame Prinzip ansehen könne: διὸ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς καὶ ἐν τοῖς ζῴοις ὑπολάβοι τις ἂν τοῦτο (το πῦρ) εἶναι τὸ ἐργαζόμενον [3]) und es in der That wenigstens als Mitursache neben der Wirksamkeit der Seele gelten lässt [4]).

---

[1]) ὅταν κρατῇ τοῦ ὁρίζοντος τὸ ὁριζόμενον διὰ τὸ περιέχον (379 a 11), nämlich indem die dem betreffenden Dinge eigenthümliche Wärme durch die Wärme der Umgebung unterdrückt wird. Vgl. de gen. an. V, 4, 784 b 6.

[2]) Vgl. auch de an. II, 7, 418 b 11: τὸ δὲ φῶς οἷον χρῶμά ἐστι τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ᾖ ἐντελεχείᾳ διαφανὲς ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα· καὶ γὰρ τούτῳ τι ὑπάρχει ἓν καὶ ταὐτόν.

[3]) D. an. II, 4, 416 a 12.

[4]) Ebd. Vgl. die schon unter stoischem Einflusse stehenden Schriften de spirit. Kap. 9, z. A.: οἱ ἀναιροῦντες ὡς οὐ τὸ θερμὸν τὸ ἐργαζόμενον ἐν τοῖς σώμασιν — οὐ καλῶς λέγουσιν; de mund. 4, 394 b 9: λέγεται

Digitized by Google

Auch darin besteht Uebereinstimmung, dass die Stoa mit Aristoteles dieses gestaltende Feuer von der im Gebrauche der Menschen stehenden Flamme unterscheidet [1]). Es kommt bei letzterem überein mit dem Wärmestoffe, und die Wirkungen des θερμόν sind sonach bei ihm mit auf Rechnung des Feuers zu setzen. Denn wenn er auch bei Gelegenheit der Besprechung des thierischen Samens das in demselben enthaltene πνεῦμα ausdrücklich vom Feuer unterschieden wissen will [2]), so hat er doch einerseits die stoffliche Qualität dieses πνεῦμα in eine unbestimmte Mitte zwischen Aether und Feuer gestellt [3]) und andererseits wieder die Wirkungen der Wärme mit denen des Feuers unzweideutig in eins gesetzt [4]). Wärme (inneres Feuer) ist ferner auch bei Aristoteles, wie oben (S. 207) gezeigt, eine Grundbedingung für die Beseelung [5]).

Das Feuer ist sonach schon bei Aristoteles unmittelbar verwandt mit der bildenden und gestaltenden Wirksamkeit der Form. Es bedarf auch hier, um die volle Uebereinstimmung mit der stoischen Lehre herzustellen, zunächt nur der Aufhebung der transzendenten göttlichen Wirksamkeit (als reiner Form ohne Materie) und in zweiter Linie der Identifizirung der beiden feinsten und umfassendsten Stoffe, des Feuers und des Aethers, die sich örtlich wie

---

δὲ — πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχος καὶ γόνιμος οὐσία.

[1]) S. ob. S. 227.

[2]) S. ebd.

[3]) De gen. an. II, 13, 736 b: πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ.

[4]) Meteor. IV, 1, 379 a 33: — τὸ κινούμενον καὶ ῥέον ἧττον σήπεται τοῦ ἀκινητίζοντος· ἀσθενεστέρα γὰρ γίνεται ἡ ὑπὸ τῆς ἐν τῷ ἀέρι θερμότητος κίνησις τῆς ἐν τῷ πράγματι προϋπαρχούσης, ὥστε οὐδὲν ποιεῖ μεταβάλλειν. ἡ δ' αὐτὴ αἰτία καὶ τοῦ πολὺ ἧττον σήπεσθαι. ἐν γὰρ τῷ πλείονι πλεῖόν ἐστι πῦρ οἰκεῖον καὶ ψυχρὸν ἢ ὥστε κρατεῖν τὰς ἐν τῷ περιεστῶτι δυνάμεις. De resp. 8, 474 b 12.

[5]) Ἐν τῷ θερμῷ ἡ ψυχικὴ ἀρχή, de gen. an. III, 1, 751 b 6; vgl. ebd. 4, 755 a 20 u. a. De an. II, 4, 416 a 9, de resp. 6; ebd. 8, z. A. οὐδὲ γὰρ ἡ πέψις — οὔτ' ἄνευ ψυχῆς οὔτ' ἄνευ θερμότητός ἐστιν πυρὶ γὰρ ἐργάζεται πάντα.

Digitized by Google

qualitativ ohnehin ziemlich nahe stehen. Letztere vollzog sich in der peripatetischen Schule selbst bei Strato[1]). Den Anfang der Weiterentwicklung nach der stoischen Lehre hin bezeichnet auch hier schon vor Strato Theophrast. Während nämlich bei Aristoteles alle vier Elemente in einander übergehen und eins aus dem anderen entstehen, will dies Theophrast von dem Feuer nicht mehr gelten lassen und behauptet vielmehr, es entstehe nicht gleich den übrigen durch Uebergang aus einem anderen, sondern erzeuge sich aus sich selbst[2]), eine Ansicht, die offenbar der stoischen von dem πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ sehr nahe liegt.

11. Schliesslich muss in diesem Zusammenhange auch der stoischen Lehre von der periodisch wiederkehrenden Weltverbrennung gedacht werden. Sie scheint der aristotelischen Ansicht zu widersprechen, sofern diese eine ewige und unvergängliche Dauer der Welt behauptet. Aber abgesehen davon, dass ein Untergang der Welt im strengen Sinne doch auch von der Stoa nicht angenommen wurde, (weil ja nach deren Ansicht einmal die weltbildende göttliche Kraft, das Urfeuer, am Ende aller Dinge übrig blieb, und ausserdem nach jeder Verbrennung immer die alte Welt bis in ihre einzelnen Verhältnisse hinein sich wieder aus dem Urfeuer entwickeln musste[3]), — so liegen die Analogien zu dieser ganzen Lehre auch bei Aristoteles wieder nahe genug. Wie bei den Stoikern die Entwickelung der ganzen Welt, so ist bei diesem der Fortschritt des Lebens und der Bildung auf Erden ein abwechselndes Steigen und Fallen, nicht ein ins Endlose fortschreitender Prozess. Nach Aristoteles hat die Erde wie die einzelnen Organismen ein inneres Gesetz der Entwickelung, welches in auf- und absteigender Linie von einer Art Jugend zur vollen Blüthe und von da zum zunehmenden Verfalle führt, nur dass die Erde diesen Prozess nicht an sich als Ganzem, sondern immer nur an einzelnen ihrer Theile zur Erscheinung

[1]) Stob. ecl. I, 23 (Dox. Gr. 340 b 6): Στράτων — πυρινὸν εἶναι τὸν οὐρανόν.

[2]) S. Brandis a. a. O. III, 1, S. 296.

[3]) Vgl. Zeller III², 1, S. 189, Anm. 1.

Digitized by Google

bringt[1]). Der Prozess selbst beruht nach dieser Ansicht auf einem Wechsel des Trockenen und Feuchten, der die Erdoberfläche in stetiger Umgestaltung erhält und schliesslich durch grosse Fluthverheerungen die seitherigen Resultate der Entwickelung vernichtet. Diese Ansicht von den auf der Erde periodisch wiederkehrenden Sintfluthen geht auch bei den Stoikern neben der Lehre von dem allgemeinen Weltuntergange nebenher[2]): aber auch die letztere zeigt sich von der aristotelischen Ansicht entschieden beeinflusst. Einige Stoiker scheinen den Untergang durch eine Sintfluth auch auf das Weltganze ausgedehnt zu haben[3]). Hierin hätten wir denn eine einfache Uebertragung der (platonisch-[4]) aristotelischen Ansicht von der Erde auf das Weltganze und müssen annehmen, dass dabei jenes Argument, nach welchem wesentliche Eigenthümlichkeiten eines Theiles der Welt auf das Ganze derselben übertragen wurden, massgebend gewesen ist[5]). Von besonderem Interesse ist aber bei diesem Punkte die Thatsache, dass schon Aristoteles nicht nur diese Katastrophen ausdrücklich nach einer Art εἱμαρμένη eintreten lässt[6]), sondern dass er auch, nach anderweitigen Spuren zu schliessen, die Abgrenzung des „grossen Erdenjahres" von der einen Seite durch eine Fluth, von der anderen durch eine allgemeine Verbrennung gelehrt hat[7]). Die Verwandtschaft tritt aber noch besonders in einer anderen Beziehung hervor: Für Aristoteles liegt in jenen Katastrophen noch die besondere

---

[1]) S. ob. S. 207.

[2]) Senec. nat. qu. III, 27—30.

[3]) Zeller a. a. O. 144, Anm. 1.

[4]) Plat. Tim. 22 E f. Ges. III, 1, 677 A f. u. a.

[5]) Dass die Stoiker dieses Argument auch für den Weltuntergang geltend machten, zeigen die Schlüsse bei Diog. L. VII, 141: οὐ τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, καὶ τὸ ὅλον· τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά, εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει· φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος. Καὶ εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτόν ἐστι· καὶ ὁ κόσμος ἄρα· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται. S. Alex. Aphr. in Meteor. 90 a und die übrigen bei Zeller a. a. O. 139, Anm. 2 g. E. angeführten Belege.

[6]) διὰ χρόνων εἱμαρμένων. Meteor. I, 14.

[7]) In dem verlorenen Protrepticus, nach den Nachweisen Usener's im Rh. Mus., N. F. XXVIII, S. 392 ff.

Digitized by Google

Bedeutung, dass sie auch dem Ablaufe der Geschichte und des geistigen Fortschrittes auf Erden ein bestimmtes Gesetz seiner Entwickelung, nämlich das eines sich wiederholenden Kreislaufes aufprägen [1]). Wenn nun die Stoa den Begriff geistiger Entwickelung auf die Welt als Ganzes ausdehnte, (wie sie ja dieselbe als ein einheitliches organisches Wesen betrachtete), so war es nur konsequent, wenn sie auch ein solches immanentes Gesetz der Entwickelung des geistigen Lebens, wonach letzteres einem stetigen Prozesse abwechselnden Steigens und Fallens unterliegt, auf dieses Ganze der Welt übertrug.

---

[1]) Meteor. 339 b 28. de coel. 270 b 19. Metaph. 1074 b 10. Sie bringen den Fortgang durch Vernichtung der Menschheit zum Stillstand und lassen ihn mit den Wenigen, die sich retteten, von neuem beginnen.

Digitized by Google

Nachträge zu III,

die platonische Frage betreffend.

1.

Sprachstatistisches.

Ueber die rechte Würdigung sprachstatistischer Untersuchungen in Hinsicht der Frage von der zeitlichen Aufeinanderfolge der platonischen Schriften hat sich aus dem Meinungsaustausche der letzten Jahre [1]) jedenfalls so viel ergeben, dass die Handhabung jenes Mittels zu Recht besteht, wenn sie mit der nöthigen methodischen Vorsicht zur Geltung kommt. Was in letzterer Beziehung namentlich aus den Einwendungen Zeller's und der Kritik derselben von Seiten Gomperz', sowie aus dessen Revision der dittenberger'schen Resultate zu lernen ist, soll hier nicht erst besonders aufgeführt werden. Schon die Rückweisung auf die genannte Diskussion dürfte an dieser Stelle ausreichen, um die Art und Weise der in dem Nachstehenden dargelegten Erhebungen zu rechtfertigen.

Nachweisbare Veränderungen in einer bestimmten Art des platonischen Sprachgebrauchs scheinen mir zu einem Schlusse auf dadurch gegebene Anzeichen für die Abfassungszeit verschiedener Werke namentlich in dem Falle zu berechtigen, wenn zum Objekte der Beobachtung nicht ledig-

[1]) Dittenberger im Hermes XVI, S. 321 ff. Frederking in Fleckeisen's Jahrbüchern 1882, S. 534 ff. Höfer, De particulis Platonicis. Bonn 1882. Christ, Platon. Studien. Münch. 1885. Schanz im Hermes XXI, 439 ff. Gomperz, Platon. Aufsätze I. Wien 1887.

Digitized by Google

lich ein oder einige Ausdrücke oder Wendungen genommen werden, sondern eine ganze Gruppe von zahlreichen, demselben sprachlichen (bzw. stilistischen) Zwecke dienenden und zum grossen Theile promiscue verwendbaren Worten oder Redensarten. Vor allem anderen schien in dieser Beziehung sich das äusserlichste Gefüge der Dialoge, nämlich die Wendungen und Variationen in den Formen von Frage und Antwort selbst, als ein geeignetes Material der Beobachtung darzubieten. Wenn irgendwo im platonischen Sprachgebrauch, so müssen innerhalb dieser reich entwickelten Gruppen Abweichungen in Gebrauch und Auswahl der bezüglichen gleichwerthigen Formen als Kriterien für die Chronologie der Dialoge sich benutzen lassen, falls in ihnen nicht blos vorübergehende zufällige Schwankungen, sondern mit der Zeit fester werdende Gewohnheiten des Schriftstellers zum Vorschein kommen. Es schien mir daher angebracht zu sein, die Reihe der platonischen Werke einmal darauf hin durchzusehen, wie Plato erstens in der Einkleidung seiner verschiedenen Arten von Fragen zu verfahren liebt, und wie er zweitens die Antworten auf diese Fragen sprachlich zu variiren sich gewöhnt hat.

Der Anschein von Ausgiebigkeit, mit welchem dieses Verfahren sich darstellte, wurde freilich von vorn herein wesentlich vermindert durch die Thatsache, dass seine Anwendbarkeit überhaupt nur da von Bedeutung sein konnte, wo das Frage- und Antwortspiel der Unterredner als ein besonders ausgedehntes, lebhaftes und nur wenig durch Partien des zusammenhängenden Vortrags unterbrochenes auftritt. Denn nur wo alle die verschiedenen Wendungen und Formeln des Fragens und Antwortens in reicher Fülle durcheinander zur Anwendung gelangen, kann das Vorwiegen des einen oder Zurücktreten (bzw. Verschwinden) des anderen Ausdrucks als bedeutungsvoll und als etwas, das nicht auf dem baren Spiele des Zufalls beruht, erachtet werden [1]).

[1]) Ausserdem kann natürlich im Einzelnen die eine oder die andere der angedeuteten Erscheinungen (Hervor- oder Zurücktreten bestimmter Wendungen) auch einmal in der blos durch den Inhalt

Digitized by Google

Angesichts dieser Erwägung fiel eine ganze Anzahl der Dialoge von vorn herein ausser Betracht. Wegen Unzulänglichkeit des Materials mussten ausgeschieden werden die Apologie, Euthyphron, das Gastmahl, Kritias, Krito, Laches, Menexenus, Timäus. Da ausserdem nur unzweifelhaft echte Stücke heranzuziehen waren, so erstreckte sich die Untersuchung ausschliesslich auf folgende siebzehn Werke: Charmides, Euthydemus, Gorgias, Hippias (d. Kl.), Kratylus, Lysis, Meno, Parmenides, Phädo, Phädrus, Philebus, Protagoras, Theätet, Sophist, Staatsmann, Staat und Gesetze.

Aber auch innerhalb des sprachlichen Gebietes selbst, welches der statistischen Untersuchung unterlag, machte sich die Einhaltung engerer Grenzen erforderlich. Unter den verschiedenen Arten von direkten Fragen wurden die mit einem Fragepronomen von vorn herein ausgeschlossen; unter denjenigen aber, welche mit oder ohne Fragepartikel eingeführt werden, stellten sich im Fortgange der Untersuchung sowohl die Variationen der Doppelfragen (mit πότερον-ἤ u. dgl. oder mit ἤ ohne entsprechende Alternativ-Partikel), als auch[1]) die so häufig auftretenden Wendungen im Sinne des lateinischen nonne (οὐκοῦν, ἆρ' οὐ, οὐ, ἄλλο τι ἤ) mehr und mehr als belanglos heraus. Unter den Wendungen für die Antworten endlich mussten wegen des numerisch unzureichenden Materials die Verneinungen unberücksichtigt bleiben. So fand sich die Untersuchung schliesslich eingeschränkt auf drei Punkte. Hinsichtlich der Fragesätze handelte es sich um den Bestand an einfachen direkten Fragen, welche entweder ohne jedes Fragewort oder mittels eines ἤ oder ἆρα eingeführt werden, ausserdem um den Gebrauch von Fragen mit μῶν; von den Formen für die Antwort aber kamen lediglich die zahlreichen Wendungen in Betracht, welche einfach die Zustimmung des Gefragten kundgeben, also die verschiedenen Ausdrucksweisen für „ja".

---

selbst bedingten eigenartigen Beschaffenheit eines Dialoges seine Gründe haben, ohne für dessen Einreihung in der Zeitlinie der Werke etwas zu bedeuten.

[1]) Mit einer Ausnahme; s. u.

Digitized by Google

Das Verfahren selbst war nun dieses, dass in jedem der genannten Dialoge für jeden der bezeichneten Ausdrücke (bzw. Wendungen) die Summe der einzelnen Fälle genommen und nach dieser der Prozentsatz seines Vorkommens im Verhältniss zur Gesammtsumme aus allen Fällen der betreffenden Kategorie (d. h. entweder der oben bezeichneten direkten Fragen oder der einfach bejahenden Ausdrücke) bestimmt wurde. Auf die Unterschiede zwischen diesen Prozentzahlen gründen sich die für die Chronologie der Dialoge entspringenden Vermuthungen. Es ist hierbei von vorn herein zuzugeben, dass der Gebrauch der einen oder anderen Wendung vielfach lediglich in dem individuellen Charakter der betreffenden Stelle, mithin in dem Stilgefühl des Schriftstellers nach Massgabe des jeweiligen Tenors derselben, d. h. gleichsam in ästhetischen oder stilistischen Lokalwirkungen bedingt sein kann. Wenn also mehrere Dialoge in der Bevorzugung der einen oder der anderen Form für die gleichen Zwecke des Ausdruckes erhebliche Verschiedenheiten aufweisen, so braucht dies nicht ohne weiteres einer durchgreifenden Aenderung in der sprachlichen Gewöhnung des Autors zugeschrieben zu werden. Dagegen wird andrerseits nicht in Abrede zu stellen sein, dass, wenn eine Reihe von Dialogen eine mit unerheblichen Schwankungen stetig zunehmende Vorliebe für den Gebrauch einer jener Einkleidungen (von Frage oder Antwort) aufweist, und ausserdem die entgegengesetzten Extreme der betreffenden Frequenzziffern sich in Dialogen finden, welche nach der bisherigen Forschung sich chronologisch zu einander als Extreme verhalten, die Vermuthung berechtigt sein wird, ob nicht die verschiedene Höhe der betreffenden Prozentzahlen (innerhalb gewisser Kautelen) als Exponent für die chronologische Ansetzung der einzelnen Dialoge mit zu verwerthen sein dürfte. Zur Verhütung von Uebereilung wird aber die Tragweite auch dieses Gesichtspunktes noch dahin einzuschränken sein, dass ein beachtenswerther Fingerzeig für die chronologische Bestimmung eines Dialoges auf diesem Wege nur in dem Falle gewonnen sein wird, wenn die Resultate der nach den oben bezeichneten Kategorien

Digitized by Google

an ihm vorgenommenen Untersuchungen so viel wie möglich übereinstimmen.

2. Unter den Einkleidungen der direkten Fragen pflegt Plato abzuwechseln mit solchen Sätzen, welche ohne besondere Partikel eingeführt werden, und solchen, in denen ἄρα und ἦ den Interrogativ-Charakter bezeichnen. Eine durchgreifende Untersuchung über den wechselnden Gebrauch von ἄρα, die (wegen ἆρ' οὐ) auch die nonne-Fragen mit in ihren Bereich ziehen musste, ergab nun die Resultate, welche in der folgenden Tabelle dargestellt sind. Die erste Kolumne derselben giebt für jeden Dialog die Summe derjenigen Fragen, welche theils ohne besondere Partikel, theils mit ἦ, ἄρα oder einem Ausdrucke für nonne darin vorkommen [1]); die zweite giebt die Summe der ἄρα-Fragen, wozu dann die dritte den Prozentsatz derselben im Verhältnisse zur Gesammtsumme in Kol. 1 bestimmt.

Tab. I.

Name des Dialogs.	Kol. 1. Gesammtsumme der betreffenden Fragen.	Kol. 2. Summe der ἄρα-Fragen.	Kol. 3. Prozente der ἄρα-Fragen.	Name des Dialogs.	Kol. 1. Gesammtsumme der betreffenden Fragen.	Kol. 2. Summe der ἄρα-Fragen.	Kol. 3. Prozente der ἄρα-Fragen.
Γοργίας . . .	367	48	13	Πολιτεία B—Δ	253	58	23
Εὐθύδημος . .	191	27	14	„ E—Θ	479	94	20
Θεαίτητος . . .	229	39	17	„ I . .	64	12	19
Ἱππίας ἐλάττων .	67	5	7	Πολιτικός . .	106	31	29
Κράτυλος . . .	172	34	19	Πρωταγόρας .	140	27	19
Λύσις	87	20	23	Σοφιστής . .	171	46	27
Μένων	188	20	11	Φαῖδρος . . .	72	11	15
Νόμοι	329	95	28	Φαίδων . . .	161	31	19
Παρμενίδης . .	207	50	24	Φίληβος . . .	189	56	29
Πολιτεία A . .	135	19	14	Χαρμίδης . .	86	10	12

Als Ergebniss dieser Uebersicht scheint sich die Einsicht nahe zu legen, dass Plato in der Entwickelung seines

[1]) Mit Ausschluss der ihrer verhältnissmässig geringen Ziffer wegen ausser Betracht fallenden Doppelfragen.

Digitized by Google

Sprachgebrauchs sich mehr und mehr gewöhnte, der Partikel ἄρα vor anderen Einkleidungen seiner direkten Fragesätze einen Vorzug einzuräumen. Dialoge wie der Sophist, Staatsmann, Parmenides, die Gesetze, die jetzt fast allgemein seiner spätesten Periode zugerechnet werden, weisen in dieser Beziehung die Prozentziffern 27, 29, 24, 28 auf, während Hippias, Staat I und Charmides in derselben Hinsicht die Zahlen 7, 14, 12 zeigen.

3. Die gleiche Bewandtniss scheint es mit dem Gebrauche von Fragen mit μῶν zu haben. Wir befinden uns hier allerdings in der ungünstigen Lage, nicht ausreichend statistisch vergleichen zu können, sofern diese Partikel nicht innerhalb einer und derselben Kategorie mehrere gleichwerthige Ausdrücke zur Seite hat, sondern im Grunde eine Klasse für sich allein bildet. Deswegen können wir hier keine Prozentsätze herausbringen. Immerhin lohnt es der Mühe, seine Frequenz in direkten Zahlen zu überblicken, wobei zur Kontrolle für die einzelnen Dialoge wenigstens die Anzahl der paginae (nach Stephanus) angegeben werden mag.

Tab. II.

	Kol. 1. pagg.	Kol. 2. μῶν.		Kol. 1. pagg.	Kol. 2. μῶν.
Γοργίας	80	0	Πολιτεία B—Δ .	82	0
Εὐθύδημος . . .	36	3	„ E—Θ .	132	3
Θεαίτητος . . .	68	4	„ I . . .	26	0
Ἱππίας ἐλάττων .	13	0	Πολιτικός . . .	54	8
Κράτυλος . . .	57	0	Πρωταγόρας . .	53	2
Λύσις	20	1	Σοφιστής . . .	52	11
Μένων	30	3	Φαῖδρος	32 [2]	0
Νόμοι	269 [1]	26	Φαίδων	61	1
Παρμενίδης . . .	40	0	Φίληβος	56	9
Πολιτεία A . . .	27	1	Χαρμίδης . . .	23	0

[1]) Buch 5 und 11, in denen der Dialog so gut wie ganz verschwindet, sind für diese Ziffer ausser Ansatz geblieben.

[2]) 20 paginae des ersten Theiles, in denen der Dialog aussetzt, sind nicht mitgezählt worden.

Digitized by Google

Von den oben ausgehobenen Dialogen zeigen der Sophist, Staatsmann und die Gesetze die Ziffern 11, 8, 26; Hippias, Staat I und Charmides sämmtlich Null. Letzteres ist freilich auch beim Parmenides der Fall, kann aber hier recht wohl seinen Grund haben in der eigenthümlich straffen und knappen Art und Weise, wie die Fragen im (zweiten, d. h. im) Haupttheile desselben gestellt sind, so dass hier einmal eine individuelle Zufälligkeit zur unwillkürlichen Vermeidung dieser Partikel auch in der Periode ihres stärker gewordenen Gebrauches veranlasste.

4. Die Ausdrücke, welche die bejahende Antwort auf gestellte Fragen bezeichnen, sind bekanntlich in grosser Mannigfaltigkeit in den Dialogen zu finden. Innerhalb derselben lassen sich aber von vorn herein drei Klassen unterscheiden, je nach dem grösseren oder geringeren Grade der Bestimmtheit nämlich, mit welcher die Zustimmung erfolgt.

Kl. I: δοκεῖ (ξυνδοκεῖ), ἔοικεν (εἰκός), κινδυνεύει, οἶμαι, φαίνεται, ἴσως, σχεδόν, τάχα.

Kl. II: ξυγχωρῶ, ξύμφημι, ὁμολογῶ, φημί, λέγεις καθάπερ ἔχει, ἀληθῆ, ἔγωγε (ἔμοιγε), ἔστι (ἔσται), ἔστω, καλῶς, κομιδῇ, ναί, ὀρθῶς, οὕτως, σαφῶς; ausserdem die Wiederholung des in der Frage selbst gebrauchten Haupt- oder Zeitwortes.

Kl. III: ἀληθέστατα, ἀνάγκη (ἀναγκαῖον), ἄριστα, δῆλον, δίκαιον, (-ότατα), κάλλιστα, μάλα, μάλιστα, ὀρθότατα, οὐκ ἔχω ἄλλως φάναι (οὐκ ἔστι τι ἀντειπεῖν), παντάπασι, παντελῶς, πάντως, πάνυ, πολύ, πῶς δ' οὐ (πῶς γὰρ οὐ, π. γαρ ἄλλως), σαφέστατα, σφόδρα, τί δ' οὐ (-γὰρ οὐ), τί γὰρ ἄλλο (οὐδὲν ἄλλο), τί κωλύει, τί μήν, χρή, ὡς ὁ λόγος σημαίνει (ἔχει λόγον [1]).

Die erste der drei Klassen wird man berechtigt sein, mit Benutzung einer überlieferten logischen Terminologie als die der problematischen Bejahungen zu bezeichnen, und demgemäss die beiden anderen als die der assertorischen und der apodiktischen zu unterscheiden.

Von Interesse bezüglich der chronologischen Frage schien

---

[1]) Die in Klammern gesetzten Variationen einzelner Ausdrücke wurden mit diesen selbst bei der Zählung der Fälle innerhalb der Dialoge für identisch gerechnet.

Digitized by Google

mir nun hierbei in erster Linie das verschiedene Verhältniss, in welchem die drei Klassen sich in den verschiedenen Dialogen hinsichtlich der Stärke ihrer Vertretung zu einander befinden. Auskunft hierüber im Einzelnen giebt zunächst die nachstehende Tabelle, deren erste Kolumne die Summe der bejahenden Antworten ohne Unterschied der Klassen, die drei folgenden aber jede unter *a* die absoluten Zahlen der auf die einzelnen Klassen treffenden Fälle, unter *b* aber die aus diesen resultirenden Prozentsätze (im Verhältniss zu der in Kol. 1 angegebenen Gesammtsumme) enthalten.

Tab. III.

	Kol. 1.	Kol. 2.		Kol. 3.		Kol. 4.	
Name des Dialogs.	Gesammtsumme.	Klasse I.		Klasse II.		Klasse III.	
		a. Absol. Zahl.	b. Proz.-Zahl.	a. Absol. Zahl.	b. Proz.-Zahl.	a. Absol. Zahl.	b. Proz.-Zahl.
Γοργίας	321	32	10	184	57	105	33
Εὐθύδημος . . .	130	12	9	73	56	45	35
Θεαίτητος . . .	263	41	16	121	46	101	38
Ἱππίας ἐλάττων .	71	17	24	46	65	8	12
Κράτυλος . . .	238	61	26	100	42	77	32
Λύσις	114	28	25	44	39	42	37
Μένων	202	45	22	103	51	54	27
Νόμοι	578	69	12	197	34	312	54
Παρμενίδης . .	394	52	13	183	46	159	40
Πολιτεία A . .	130	26	20	55	42	49	38
„ B—Δ .	381	51	13	156	41	174	46
„ E—Θ .	738	59	8	282	38	397	54
„ I . . .	93	5	5	39	42	49	53
Πολιτικός . . .	268	35	13	103	38	130	49
Πρωταγόρας . .	97	20	21	62	64	15	15
Σοφιστής . . .	329	31	9	158	48	140	42
Φαῖδρος	76	10	13	24	32	42	55
Φαίδων	168	20	12	65	39	83	49
Φίληβος . . .	323	32	10	93	29	198	61
Χαρμίδης . . .	78	16	21	39	50	23	29

Eine Vergleichung der chronologischen Extreme unter den Dialogen ergiebt hier die eigenthümliche Wahrnehmung,

Digitized by Google

dass der Gebrauch der problematischen Ausdrücke bei Plato mit der Zeit entschieden zu Gunsten der apodiktischen zurückgetreten ist. Es verhalten sich hinsichtlich der Prozentsätze jene zu diesen

	im Hippias	(24	gegen 12)	wie	2 : 1
	„ Charmides	(21	„ 29)	„	1 : 1,4
	„ Staat I	(20	„ 38)	„	1 : 2;
dagegen					
	im Sophisten	(9	gegen 42)	wie	1 : 5
	„ Staatsmann	(13	„ 49)	„	1 : 4
	„ Parmenides	(13	„ 40)	„	1 : 3
	in den Gesetzen	(12	„ 54)	„	1 : 4,5.

Auch hier ist die Möglichkeit, dass das Vorwiegen der einen oder der anderen Klasse bei einem bestimmten Dialog auf individuellen Gründen beruhe, nicht ausgeschlossen. Auch kann, allgemein betrachtet, hinsichtlich der Wahl der bejahenden Ausdrücke manches davon abhängen, in wessen Mund Plato dieselben verlegt und namentlich davon, wie gross für ihn selbst oder im Sinne des Gefragten die Sicherheit derjenigen Behauptung ist, zu welcher die Zustimmung erfolgt. Andrerseits jedoch kommt in Betracht: Je mehr künstlerische Arbeit Plato an die Form des Dialoges verwendet, um so mehr Abwechselung und Abtönung wird er auch in die Mannigfaltigkeit der Bejahungen hineingelegt haben, und es ist daher wohl besonders von diesem Gesichtspunkte aus zu begreifen, dass seine späteren Werke, denen jene formelle Feilung augenscheinlich nicht in gleich ausgiebiger Weise zu Theil wurde, wie den früheren, in diesem Punkte mehr Bequemlichkeit verrathen. Ein anderer Erklärungsgrund liegt darin dass er in den späteren Schriften seinen Sokrates nicht mehr vorwiegend γυμναστικῶς und πειραστικῶς Ansichten aufstellen oder durchführen lässt, sondern durch den Mund desselben eingehendere Darlegungen von festen Beständen seines eigenen dogmatischen Lehrsystems zu geben beflissen ist. Dieselben konnten, wozu ja beiderseits Beispiele bei ihm vorliegen, theils in zusammenhängendem Lehrvortrage (wie im Timäus), theils dialogisch (wie im Sophisten u. a.) erfolgen. Im letzteren Falle nun, wo Plato

Digitized by Google

seine Belehrung den Zuhörern gleichsam tropfenweise beibringt und den Empfang jeder Dosis durch ein πῶς γὰρ οὐ u. dgl. s. z. s. bescheinigen lässt, musste ihm bei dem heiligen Ernste, den er mit diesen Dingen zu machen gewohnt ist, eine lediglich problematische Beistimmung als durchaus unpassend und nur die stärkste Form derselben, nämlich eben die apodiktische, als angemessen erscheinen.

5. Unter den einzelnen Ausdrücken selbst habe ich (abgesehen von dem bereits von Dittenberger und Gomperz genügend behandelten τί μήν) nur in dem Gebrauche von ἔγωγε einen bemerkenswerthen Umschlag wahrnehmen können. Zur Veranschaulichung desselben dient die folgende vierte Tabelle, in der auch die Frequenz von τί μήν wieder mit zur Darstellung kommt. Abtheilung *a* jeder Kolumne giebt wieder die absoluten Zahlen, *b* dagegen die Prozentsätze innerhalb der Gesammtsumme aller derjenigen Fälle, in denen in dem betreffenden Dialoge einer der oben (S. 259) aufgeführten Termini der drei Klassen vorkommt.

Tab. IV.

Name des Dialogs.	Kol. 1. τί μήν. a. Absol. Zahl[1]).	Kol. 1. τί μήν. b. Proz.-Zahl.	Kol. 2. ἔγωγε (ἔμοιγε). a. Absol. Zahl.	Kol. 2. ἔγωγε (ἔμοιγε). b. Proz.-Zahl.	Name des Dialogs.	Kol. 1. τί μήν. a. Absol. Zahl.	Kol. 1. τί μήν. b. Proz.-Zahl.	Kol. 2. ἔγωγε (ἔμοιγε). a. Absol. Zahl.	Kol. 2. ἔγωγε (ἔμοιγε). b. Proz.-Zahl.
Γοργίας . . .	—	—	38	12	Πολιτεία B—Δ	10	3	11	3
Εὐθύδημος . .	—	—	13	10	„ E—Θ	24[1])	3,7	14	2
Θεαίτητος . .	13	5	16	6	„ I . .	1	1	4	4
Ἱππίας ἐλάττων	—	—	3	4	Πολιτικός . .	20	7	3	1
Κράτυλος . .	—	—	14	6	Πρωταγόρας .	—	—	3	3
Λύσις . . .	3[1])	2,5	6	5	Σοφιστής . .	12	3,6	1	0,3
Μένων . . .	—	—	25	12	Φαῖδρος . .	11	14	—	—
Νόμοι . . .	48	8	1	0,2	Φαίδων . . .	—	—	9	5
Παρμενίδης .	6	2	5	1	Φίληβος . .	27[1])	8	3	0,9
Πολιτεία A .	—	—	5	4	Χαρμίδης . .	—	—	7	9

[1]) Mit Einschluss der wenigen Fälle von ἀλλὰ τί μήν, in welchen dieses (s. Dittenberger a. a. O. S. 326) mit dem einfachen τί μήν ganz gleichwerthig ist.

Digitized by Google

Ueber τί μήν braucht hier nicht weiter gesprochen zu werden. In Betreff des ἔγωγε zeigen

der	Hippias	4%
„	Staat I	4%
„	Charmides	9%;

dagegen

der	Sophist	0,3%
„	Staatsmann	1%
„	Parmenides	1%
die	Gesetze	0,2%.

Die minimen Prozentsätze der letzteren Reihe sind bei den umfangreichen Werken, welche dieselbe enthält, einem Verschwinden des bezüglichen Gebrauches gleichwerthig zu achten, und nur dieses somit, nicht aber schon eine Abnahme desselben kann mit Sicherheit als Kriterium für die spätere Entstehung beachtet werden. Dieses Verschwinden des ἔγωγε scheint nun allerdings in dem allgemeinen Charakter der platonischen Manier begründet sein. Eine Bejahung durch ἔγωγε kann nicht (wie ναί, πάνυ u. a.) auf jede beliebige Form der einfachen direkten Frage erfolgen, sondern muss ausdrücklich durch eine besondere Einkleidung derselben vermittelst eines οἶει, ξυγχωρεῖς u. dgl. (vgl. z. B. Charm. 162 E u. a.) veranlasst sein. Das Aufhören einer solchen wird also in derjenigen Periode, in welcher bei Plato sich eine stärkere Vernachlässigung des Künstlerisch-Stilistischen zu Gunsten grösserer Leichtigkeit des Niederschreibens zur Geltung bringt, schon auf Grund dieses Umstandes zu erwarten sein.

6. Die nachfolgende letzte Tabelle bringt nun die Resultate der sämmtlichen vorhergehenden zu übersichtlicher Zusammenfassung. Kol. 1, 4 und 5 geben für ἆρα, τί μήν und ἔγωγε die Ziffern der Prozentsätze aus Tab. I und IV; Kol. 2 für μῶν die absoluten Zahlen aus Tab. II; Kol. 3 endlich bringt auf Grund von Tab. III das Verhältniss der Prozentzahlen zwischen den problematischen und den apodiktischen Bejahungen in mehr übersichtlicher und besser vergleichbarer Weise zum Ausdruck. In den einzelnen Feldern jeder Kolumne ist ausserdem durch ein hinzugefügtes (a) oder (b) angedeutet, ob die betreffende Ziffer mehr zu Gunsten der früheren oder der späteren Entstehung des Dialoges spricht.

Digitized by Google

Tab. V.

	Kol. 1.	Kol. 2.	Kol. 3.	Kol. 4.	Kol. 5.
Name des Dialogs.	ἄρα, Proz.-Sätze nach Tab. I.	μών, absol. Zahlen nach Tab. II.	Verhältniss d. problem. zu den apodiktisch. Bejahungen; Proz.-Sätze auf Grundlage von Tab. III.	Proz.-Sätze nach Tab. IV. τί μήν.	ἔγωγε.
Γοργίας . . .	13 (a)	— (a)	1 : 3 (b)	— (a)	12 (a)
Εὐθύδημος . .	14 (b—a)	3 (b)	1 : 4 (b)	— (a)	10 (a)
Θεαίτητος . .	17 (b)	4 (b)	1 : 2,4 (b)	5 (b)	6 (a)
Ἱππίας ἐλλάττων	7 (a)	— (a)	2 : 1 (a)	— (a)	4 (a)
Κράτυλος . .	19 (b)	— (a)	1 : 1,2 (a)	— (a)	6 (a)
Λύσις	23 (b)	1 (b—a)	1 : 1,5 (a)	2,6 (b)	5 (a)
Μένων . . .	11 (a)	3 (b)	1 : 1,2 (a)	— (a)	12 (a)
Νόμοι	28 (b)	26 (b)	1 : 4,5 (b)	8 (b)	0,2 (b)
Παρμενίδης . .	24 (b)	— (a?) [1]	1 : 3 (b)	2 (b)	1,2 (b)
Πολιτεία A . .	14 (b—a)	1 (b—a)	1 : 2 (a)	— (a)	4 (a)
„ B—Δ	23	—	1 : 3,5	3,3	3
„ E—Θ	20 (b)	3 (b)	1 : 7 (b)	3,8 (b)	2 (a)
„ I . .	19	—	1 : 11	1	4
Πολιτικός . .	29 (b)	8 (b)	1 : 4 (b)	7 (b)	1 (b)
Πρωταγόρας .	19 (b)	2 (b)	2 : 1,5 (a)	— (a)	3 (a)
Σοφιστής . . .	27 (b)	11 (b)	1 : 5 (b)	3,6 (b)	0,3 (b)
Φαῖδρος . . .	15 (b)	— (a)	1 : 4 (b)	14 (b)	— (b)
Φαίδων . . .	19 (b)	1 (b—a)	1 : 4 (b)	— (a)	5 (a)
Φίληβος . . .	29 (b)	9 (b)	1 : 6 (b)	8 (b)	0,9 (b)
Χαρμίδης . .	12 (a)	— (a)	1 : 1,4 (a)	— (a)	9 (a)

Ueber die Bedeutung, welche den sprachstatistischen Resultaten für die Frage von der chronologischen Anordnung der platonischen Schriften zukommt, denke ich im Allgemeinen wie W. Christ [2]), d. h. ich meine nicht, dass ihre Aussagen immer in erster Linie gehört werden müssten, und zwar namentlich desshalb, weil die für einen bestimmten Dialog hinsichtlich der Anwendung oder Vernachlässigung gewisser Ausdrücke mitwirkenden individualisirenden Mo-

[1]) S. oben S. 259.
[2]) a. a. O. S. 54 f.

Digitized by Google

mente sich aller Berechnung zu entziehen pflegen. Zur nebenhergehenden Kontrolle anderweitig gefundener Resultate dagegen, sowie zur Anregung von Vermuthungen, zu deren Prüfung dann noch andere Faktoren in Rechnung zu ziehen sind, müssen sie jedenfalls immer mit beachtet werden. Was in diesen Beziehungen aus unserer letzten, zusammenfassenden Tabelle für die einzelnen Werke etwa zu entnehmen sein möchte, mag der speziellen Vergleichung ihrer Fingerzeige mit von anderer Seite her begründeten Hypothesen anheim gestellt bleiben. Nur das allgemeinste Resultat der im Vorstehenden dargelegten Erhebungen soll hier noch kurz ausgesprochen werden.

Ordnet man die aufgeführten Dialoge gemäss dem Ueberwiegen des (a) oder (b) in Tab. V in zwei Klassen, so erhält man als Erzeugnisse einer früheren Periode den Charmides, Hippias, Kratylus, Gorgias, Protagoras und Staat I; als solche der späteren dagegen Lysis, Staat II ff., Euthydem, Phädo, Phädrus, Theätet, Sophist, Staatsmann, Philebus, Parmenides und die Gesetze. Ueber die Reihenfolge innerhalb jeder der beiden Abtheilungen selbst lässt sich aus den Ergebnissen der Tabellen nichts Sicheres entnehmen. Einen Schritt weiter aber dürften wir kommen, wenn wir die hier aufgezeigten beiden Reihen mit dem oben auf S. 149 erhaltenen Resultate kombiniren. Da ein Widerspruch zwischen den beiden Ergebnissen nicht besteht, so lässt das der zweiten Untersuchung sich in die Reihenfolge aus der ersten in der Weise einordnen, dass für drei verschiedene Perioden sich je eine Reihe von Dialogen darbietet:

I[1]). Charmides, Hippias d. Kl., Gorgias, Protagoras.
Meno[2]). Staat I.
(bis nach 395.)

---

[1]) Diejenigen Dialoge, über deren gegenseitiges chronologisches Verhältniss innerhalb einer Periode die Frage offen bleiben soll, sind wie auf S. 149 in eine Horizontalreihe gestellt worden. Die vertikale Anordnung bezeichnet nur das chronologische Verhältniss der in der Vertikalreihe befindlichen Dialoge selbst, ohne das zu anderen der betreffenden Periode zu präjudiziren.

[2]) S. Gomperz a. a. O. S. 10.

Digitized by Google

II. Lysis, Menexenus, Staat II—IV, Phädo, Phädrus.
Laches. Euthydemus.
Staat V—IX (nach 388.) Gastmahl (nach 385.)
„ X
(von ca. 394 bis ca. 376.)

III. Theätet, Timäus.
Sophist.
Staatsmann.
Philebus, Parmenides.
Gesetze.
(von 374 an.)

2.

Die zwei Methoden.

Die beiden Untersuchungen dieses Buches, welche sich mit der platonischen Frage beschäftigen, suchen zu Anhaltspunkten für die zeitliche Anordnung der Dialoge ausschliesslich philologische (historische und sprachliche) Momente zu machen und setzen sich dadurch in Gegensatz zu derjenigen Methode, welche bisher von philosophischer Seite mit Vorliebe auf unser Problem zur Anwendung gebracht wurde. Die letztere hält sich ausschliesslich an den Inhalt bestimmter Lehren, sucht aus den wirklichen oder scheinbaren Veränderungen, die ein und dasselbe platonische Dogma in verschiedenen Dialogen angeblich aufweist, eine frühere von einer späteren Phase dieser Lehre zu unterscheiden und dem entsprechend die zeitliche Ordnung der betreffenden Dialoge zu bestimmen. Hätten die Ergebnisse der beiden Methoden die gleiche Sicherheit, so wäre die Ueberlegenheit der an zweiter Stelle genannten vor der ersteren ausser Frage. Denn nicht nur reichen ihre Aufstellungen, wenn man sie für endgiltig nimmt, sehr viel weiter als die Fingerzeige der philologischen Kriterien, sondern es steht auch anscheinend in beiden Methoden die Tragweite der Resultate zu dem Grade der für diese erforderlichen Akribie und Mühseligkeit der Untersuchung vielfach im umgekehrten Verhältnisse. Dessenungeachtet bin ich der Ueberzeugung, dass, wenn man angesichts des bisher auf beiden Seiten

Digitized by Google

wirklich Erreichten vor die Alternative gestellt wäre, es ausschliesslich mit der einen oder der anderen zu versuchen, die philologische den Vorzug verdienen würde. Sie ist, wenn auch mit kleinen Schritten, doch in der That vorwärts gekommen, während die andere bis jetzt im Wesentlichen nichts anderes zu Wege gebracht hat, als einen zunehmenden Widerstreit der Behauptungen. Es wird genügen, zum Belege des letzteren auf den Bestand von Ansichten zu verweisen, der nach dieser Seite hin seit Schleiermacher bei Forschern wie Socher, Schaarschmidt, Ueberweg, Schultess, Krohn u. a. herausgetreten ist[1]). Man wird indess von vorn herein zuzugeben geneigt sein, dass die wirksamste Methode in einer umsichtigen Vereinigung beider Arten besteht, wie sie ja stellenweise auch bereits von hervorragenden Vertretern beider Richtungen und neuerdings namentlich von E. Zeller versucht worden ist. In der Hauptsache wird es bei derselben darauf ankommen, dass die auf Analyse platonischer Ansichten ausgehende Forschung ihre Resultate nur dann und in so weit für gesichert hält, wenn und insofern sie mit den auf rein philologischem Wege gewonnenen übereinstimmen oder wenigstens ihnen nicht widersprechen. Von hier aus aber wird sich einstweilen die Behauptung rechtfertigen, dass die „philosophische" Methode, um ihre Resultate aus der Unstetigkeit dädalischer Statuen (Plat. Men. 97 D) herauszubringen, für dieselben bis auf weiteres der Festlegung nicht sowohl durch mehr oder weniger subjektive λόγοι, als vielmehr durch objektive philologisch-sprachliche Kriterien bedarf. Bis dahin dürfte der Vorwurf „spielender subjektiver Willkür, welche mit fremden Massstäben misst und so den wirklichen Plato entstellt", welcher in dem neuesten Versuche „Zur Lösung der platonischen Frage" von E. Pfleiderer (Freib. 1888 S. 82) der historischen Methode gemacht wird, mit grösserem Rechte auf den bezüglichen Hypothesen der Philosophen lasten. Zum Beweise dessen mag hier noch zum Schlusse eine Be-

[1]) Vgl. auch O. Apelt im Phil. Anz. XIV, S. 191 f.

Digitized by Google

leuchtung der eben genannten Schrift einiges beitragen, um so mehr als dieselbe mit dem oben (S. 139 ff.) Ausgeführten die Tendenz gemeinsam hat, Plato's Schrift vom Staate als ein in verschiedenen Perioden nach und nach entstandenes Werk aufzuzeigen.

Pfleiderer hat anscheinend das Bestreben, die Entwickelung der griechischen Philosophie durchsichtiger zu gestalten durch Aufhellung ihrer (vorausgesetzten) Beziehungen zur Mystik. Wie er in früheren Schriften[1]) die Philosophie Heraklit's von den Mysterien aus zu verstehen sucht, so möchte er hier den inneren und äusseren Entwickelungsgang der Spekulation Plato's begreiflich machen aus der Hypothese, dass derselbe bei seinem Auf- und Absteigen in einer Periode der Mystik gegipfelt habe. In der Politeia will er daher, ähnlich wie Krohn (Der platon. Staat, Halle 1876) die Belege für eine zwei-, ja dreifache Phase der platonischen Philosophie erkennen und demgemäss drei zeitlich wie inhaltlich wesentlich verschiedene und erst durch nachträgliche Redaktion in äusserlichen Zusammenhang gebrachte Partien derselben unterscheiden. Das ursprünglichste Stück des Ganzen habe Buch I bis V, 17, zusammen mit VIII und dem grösseren Theile von IX gebildet. In Betreff des Inhaltes soll sich dasselbe namentlich von Buch VI und VII ungefähr so unterscheiden, wie der Standpunkt eines psychologisch-ethischen Empirismus von dem eines mystisch-spekulativen Jenseitigkeitslebens (S. 31) und einer „verzweifelten Transzendenz", von der sich der Philosoph erst im Phädon wieder erholt (S. 91). Zwischen jener ersten und dieser dritten Partie (VI und VII) aber steht nach Pfleiderer zeitlich das zehnte Buch, welches denn auch inhaltlich den Charakter des Ueberganges zwischen beiden an sich trage.

Pfleiderer's Gründe für diese Behauptungen beruhen durchweg auf dem Versuche einer Art An- oder Einfühlung in die Modifikationen und Umstimmungen platonischer Ge-

---

[1]) S. dar. Diels im Archiv f. Gesch. d. Phil. I, S. 105 f. Berl. 1887. Natorp in den Philos. Mon.-Heften XXIV, S. 89 f.

Digitized by Google

fühle und Ansichten. Ich vertrete dem gegenüber die Behauptung, dass diese „inneren" Gründe in Hinsicht der Evidenz den äusserlich-sachlichen Kriterien gegenüber, wie sie oben (in Nr. III) aufgezeigt sind, sich sehr im Nachtheile befinden, und dass es in Betreff der Schrift vom Staate nicht nöthig ist, die Hypothese von einer durch Zwischenzeiten getrennten Entstehung und Veröffentlichung derselben vermittelst einer Abänderung der überlieferten Ordnung zu stützen. Dies mag sich zunächst an einer Betrachtung der Argumente Pfleiderer's herausstellen, welche die Priorität des zehnten Buches vor dem sechsten und siebenten beweisen sollen.

Der Plato des zehnten Buches möchte, nach Pfleiderer S. 39, wenigstens einen Theil der Ideen, nämlich die „dii minorum gentium" unter ihnen (zunächst die der Artefakte) „noch irgendwie auf irdischem Boden weilen lassen"; diese sollen ihm „zu dem aristokratischen τόπος νοητός" (des sechsten und siebenten Buches), wo nur noch die θέα des höchstgebildeten Mystikers . . . es zu schauen vermöchte", noch nicht passen. Ἐν τῇ φύσει soll also hier bedeuten: innerhalb der (sinnlich wahrnehmbaren) Natur. Plato hätte demnach 597 B f. die Ansicht geäussert, „Gott" habe die Idee eines Artefakts wie die κλίνη irgendwie in der Natur wachsen lassen. Die Sache liegt indess durchaus anders. Wo immer Plato von der Idee als φύσις oder einem φύσει Existirenden redet, will er gerade ihr Enthobensein vom Sinnlich-Empirischen, ihre eigenartig transzendente Natur (also gerade ihr Enthaltensein im τόπος νοητός) damit kennzeichnen. Vgl. Phäd. 103 B, wo der Gegensatz in Betreff des ἐναντίον: τὸ ἐν ἡμῖν und τὸ ἐν τῇ φύσει dasselbe besagt, wie kurz vorher (102 D) αὐτὸ τὸ μέγεθος und τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος[1]). Phädr. 254 B: πρὸς τὴν τοῦ καλλίστου φύσιν. Parm. 139 D: τοῦ δέ γε ἑνὸς χωρὶς ἐφάνη τὴν φύσιν τὸ ταὐτόν; ebd. 132 D: τὰ . . . εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει. Phileb. 25 A: ὅσα διέσπασται . . . μίαν ἐνση-

[1]) S. dazu Chiappelli, Della interpr. panteist. d. Plat. S. 139.

Digitized by Google

μαίνεσθαί τινα φύσιν. Soph. 255 D: τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν [1]). So bezeichnet denn auch im zehnten Buche der Ausdruck ἐν τῇ φύσει οὖσα nicht die irgendwie noch empirische, sondern die ausschliesslich ideale Natur der Idee und stimmt gerade in dieser Beziehung vollkommen zu der Anschauung des sechsten und siebenten: VI, 501 B: πρὸς . . . τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλόν; VII, 525 C: ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ.

Eine wesentliche Differenz zwischen X einerseits und VI und VII andrerseits soll ferner bestehen in Betreff der Unsterblichkeitslehre (S. 40 f.), die in letzterer Partie schon „hypersublim", in ersterer dagegen noch wenig entwickelt und als etwas ganz Neues hervortrete. In Wahrheit ist aber in VI und VII von der Unsterblichkeit im Sinne von X überhaupt nicht die Rede. Von den beiden Stellen, welche Pfleiderer (S. 23) dafür anzieht, handelt die eine (VI, 490 B) lediglich von der Beschaffenheit der wahren Erkenntniss, die andere (VII, 518 C) von der Unvergänglichkeit des λογιστικόν im Vergleich zu den anderen Seelentheilen, und zwar in so flüchtiger Weise, dass bei Aufstellung der These des zehnten Buches (Kap. 9: ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχή) Plato wohl berechtigt war, seinen Glauko sich über die Neuheit dieses Satzes verwundern zu lassen. Es gereicht Pfleiderer's Ansicht auch nicht zum Vortheil, dass er zufolge derselben genöthigt ist, die nachgerade doch wohl sonnenklar gewordene Hindeutung in 611 B auf den Phädo [2]) in Abrede zu stellen und auf angebliche Unsterblichkeitsbeweise im Phädrus und Meno zu beziehen.

---

[1]) Vgl. ausserdem Peipers, Ontologica Platonica S. 598 (Lpz. 1883), mit dessen Ansicht von der Immanenz der Ideen in den Naturdingen ich allerdings nur insofern einverstanden bin, als ich dieselbe nicht für eine unmittelbare, sondern für eine durch die oben S. 71 angegebenen Momente vermittelte halte. In der oben S. 83 angezogenen Stelle des Timäus bezeichnet Plato selbst die Ansicht, „es müsse doch nothwendig das was ist, an einem Orte sein . . ., was aber sonst weder auf der Erde, noch sonst im Weltall sich befinde, sei überhaupt gar nicht vorhanden", für einen Traum.

[2]) Gomperz a. a. O. S. 10.

Digitized by Google

Im zehnten Buche ist endlich nach Pfleiderer der scharfe Gegensatz, der im sechsten und siebenten zwischen δόξα und ἐπιστήμη gemacht wird, noch nicht vorhanden, sofern Plato hier die δόξα ὀρθή auch als eine Art von Erkenntniss gelten lasse. Einen relativen Erkenntnisswerth hat aber Plato bekanntlich der δόξα ὀρθή immer auch da zuerkannt, wo er Veranlassung nimmt, die spezifische Verschiedenheit von ἐπιστήμη und δόξα hervorzukehren; vgl. Theät. 201 BC; Men. Kap. 37 f.

Ausserdem: X, 596 A weist die εἰωθυία μέθοδος für die Erkenntniss von Ideen [1]) doch deutlich genug zurück auf das was VI, 507 AB steht und dort schon als τὰ ἔμπροσθεν (nämlich V, 20) ῥηθέντα bezeichnet ist [2]).

Dem Inhalte seiner anderen Hypothese, dass Buch VIII und IX zusammen mit I bis V, 17 vor VI und VII entstanden sei, hat Pfleiderer selbst bereits die Beschränkung beigefügt, dass p. 580 bis 587 des neunten Buches, worin die Wiederaufnahme der Ansichten von VI und VII gar zu unverkennbar wird, von dem ursprünglichen Bestande auszuscheiden und als ein bei der Schlussredaktion des Ganzen eingefügter Zusatz zu betrachten sei (S. 74 f.). Er hätte dies nur zunächst auch von dem Reste des neunten Buches behaupten sollen, da dieser ohne diese unmittelbar vorhergehende Partie in der Luft steht (vgl. 588 B ff. mit 580 D ff.). Ausserdem ist er genöthigt, vor den schon in den ersten Büchern enthaltenen Hinweisen auf die Ideenlehre, wie sie in VI und VII enthalten ist, beide Augen zuzumachen. Namentlich will er die Stelle III, 402 C aus ihrer Beziehung darauf herausbringen und betrachtet sie zu diesem Zwecke losgelöst von jedem Zusammenhange mit dem was unmittelbar vorhergeht und nachfolgt. Nimmt man sie in dem Zusammenhange des ganzen Kapitels, so findet man dazu zunächst 401 C die Aeusserung, es komme darauf an, diejenigen Werkmeister

[1]) εἶδος γὰρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, ὡς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.

[2]) πολλὰ καλὰ . . . καὶ πολλὰ ἀγαθὰ . . . καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τοτε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν.

Digitized by Google

aufzusuchen, welche es verstehen, in Leuten von guter Begabung τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν ἰχνεύειν, in Folge dessen die Jünglinge . . . von allem Nutzen erfahren, was sie an schönen Thaten sehen oder hören. Wir erinnern uns dabei der Lehre, welche Plato (gleichviel ob früher oder später) im Gastmahl (Kap. 28) zu ausführlicher Darstellung brachte, dass das Erblicken der Idee des Schönen propädeutisch durch den Anblick sinnlich schöner Dinge müsse vorbereitet werden. Im Anschluss an das Obige heisst es 401 E f., wer namentlich durch musische Bildungen die Anschauung schöner Objekte gewöhnt sei und sie von dem Nichtschönen unterscheiden gelernt habe, werde schon richtig über Schönes und Hässliches zu urtheilen vermögen, auch noch, ehe er fähig sei, einen Vernunftgrund zu erfassen (402 A: πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν); ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸ γνωρίζων κτλ. Dies stimmt nicht nur mit dem Inhalte der erwähnten Partie des Gastmahls, sondern auch mit der Ausführung im Meno 98 A, dass die richtigen Meinungen zwar auch eine schöne Sache seien und lauter Gutes bewirken, aber doch nicht fest werden, bevor sie nicht gebunden sind αἰτίας λογισμῷ, d. h. durch die Beziehung auf den „Grund", die Idee, wodurch sie ἐπιστῆμαι werden. Der zu den richtigen Meinungen über das Schöne (Unterscheidung vom Hässlichen u. dgl.) noch hinzukommende λόγος bedeutet hiernach die Erkenntniss der Idee des Schönen selbst. Dies wird noch deutlicher durch das gleich darauf folgende Beispiel (402 AB), in welchem das Verhältniss der Idee zu ihren sinnlichen Exemplaren mit dem zwischen den Buchstaben und ihren Spiegelbildern verglichen wird. Was nun im unmittelbaren Anschluss hieran in der von Pfleiderer behandelten Stelle (402 C) unter den εἴδη σωφροσύνης, ἀνδρείας u. s. w. zu verstehen ist, braucht wohl nicht erst noch erklärt zu werden.

Man verbaut sich überhaupt von vorn herein bei Plato das Verständniss, wenn man nicht im Auge behält, dass nach seiner Ansicht der Werth geschriebener Reden hauptsächlich in der ὑπόμνησις an die Lehren vom „Gerechten, Schönen und Guten" für den bereits Wissenden besteht

Digitized by Google

(Phädr. 277 E f.). Eine Gelegenheit zur ὑπόμνησις der Ideen in diesem Sinne lässt sich Plato auch in scheinbar abliegenden Gebieten nicht leicht entgehen und gerade die ersten Bücher der Schrift vom Staate geben dazu hinlängliche Belege. Im zweiten z. B. wird (379 B C) davon gesprochen, dass Gott nur die Ursache des Guten sein könne, und man für die Existenz des Bösen „irgend eine andere Ursache" zu suchen habe, — augenscheinlich eine Hindeutung auf die metaphysische Lehre von dem Gegensatze der Idee des Guten und der Materie, die als solche auch der Grund des Uebels ist (s. o. S. 105); 380 D wird den Mythen, welche dem Gotte Verwandlungen andichten, als die Wahrheit vorgehalten, dass Gott nicht τὸ αὑτοῦ εἶδος in πολλὰς μορφάς verwandle; vielmehr gelte von ihm: ἁπλοῦν εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν. Sollte man sich hierbei nicht an die enge Beziehung erinnern dürfen, welche für Plato zwischen Gott und der (unveränderlichen) Idee des Guten besteht? Dieses um so mehr als nicht nur unmittelbar vorher (379 A B) Gott τῷ ὄντι ἀγαθός genannt wurde, sondern namentlich auch in dem Nächstfolgenden zu lesen ist, dass je „besser" etwas sei, es um so weniger von Zeit und Veränderung zu leiden habe, und in dieser Beziehung ὁ θεὸς καὶ τὰ τοῦ θεοῦ [1]) πάντῃ ἄριστα ἔχει (381 A B). Dass die Polemik gegen die Dichter sich vor allem an die Thatsache heftet, dass sie die Götter als täuschende und veränderliche Wesen darstellen, erklärt sich sehr einfach, wenn man erwägt, dass sie damit das Verständniss der Ideenlehre erschwerten, nach welcher „das Göttliche" als das Unwandelbare und zugleich Heilige zu verehren ist.

Das Vorstehende muss hier genügen zur Würdigung derjenigen Methode, welcher auch die Erörterungen Pfleiderer's angehören. Bei so schwankenden Grundlagen derselben wird nun speziell hinsichtlich der Frage von der Entstehung der

[1]) Vgl. VI, 506 D (von den Ideen): θείῳ καὶ κοσμίῳ . . . ὁμιλῶν. Ebd. E: οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζώγραφοι. X, 611 E: ξυγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι.

Digitized by Google

Πολιτεία um so mehr. der Umstand ins Gewicht fallen, dass die auf ihnen begründete chronologische Anordnung dieses ihres Vertreters sehr erheblichen philologischen Schwierigkeiten begegnet. Denn da IX, 4, wie wohl allgemein eingeräumt wird, unverkennbar auf die persönlichen Erfahrungen Bezug nimmt, welche Plato am Hofe des Dionysius gemacht hatte, so müsste man in Konsequenz dieses Umstandes an der Hand von Pfleiderer die Abfassung oder wenigstens die Veröffentlichung auch des ersten Buches in die Zeit nach 388 herabrücken. Wenn ferner nach den oben (S. 139) zusammengefassten Untersuchungen chronologisch zwischen dem vierten und dem zehnten Buche eine ganze Reihe der bedeutendsten Dialoge liegt, so kann das letztere unmöglich dem sechsten und siebenten voraufgegangen sein. Denn diese beiden müsste man unter jener Voraussetzung einer Periode zuweisen, in der Plato allem Anscheine nach (S. 150) bereits mit der Arbeit an den Gesetzen beschäftigt war.

Digitized by Google

Register.

A.

Aeschines über Sokrates 44.
Ἀγαθόν, popul. Begriff desselben 24.
Akademie, neuere 13.
Alexander v. Aphrodisias, Berichte über Plato 102.
Anaxagoras, Erkenntniss 2 f.; bei Plato 58.
Antisthenes 119. 137.
Arcesilas 13.
Aristodemus 41.
Aristophanes 43 f.
Aristoteles. Bericht über Plato 95. 102 f. 105. Einfluss des Platonismus 183. Anknüpfung an Platonisches 153. 159. 162. 164 f. 166. 172. Transzendenz u. Immanenz 216 f. Dualismus 215 f. Keime der stoischen Phil. 182. 219 f. 226 f. 230 f. — Scheinbarer Sensualismus 159. Begriffliche und sinnliche Erkenntniss 153. Vernunft u. Erfahrung 162. καθόλου und μέσον 155. 161. πρῶτα νοήματα 161. — Substanzbegriff 240. Materie und Form 183. Gegensatzpaare 247. Das Organische 187 f. 194. Die lebenden Wesen 191 f. Seele u. Leib 194. Gottesbeweis 235. Der oberste Beweger 191. 202. 210. 212. Zufall 229. — Weltbeseelung 214 f. Welt als ζῷον 183 ff. Eintheilung des Universum 206 f. Der Himmel 213 f. Aether 238. Gestirne und irdische Individuen 209. Natur „dämonisch" 207. εἱμαρμένη 251. Fortschritt u. Entwickelung auf Erden 250 f. — Naturzusammenhang 191. φύσει und κατὰ φύσιν 193 f. φύσις als immanentes Bewegungsprinzip 220. 222. Das Feuer im Verh. zur Form 246 f. — Materie 83. 86. Bewegung 185. 192. αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν 184 ff. 198 f. 200 f. 217 f. ἀκίνητον und αὐτοκίνητον 190. Berührung 190. 210 f. Kontinuum 186. 190. Grösse 191 f. — Elemente 247. Pneumalehre 227. 237. Wärme 247. σῆψις 248. Seelische Wärme 207. Pflanzenseele 194. — ὄρεξις 198. Spontane Bewegung 195 ff, ὄψις 158. Das Durchsichtige 152. — Poetik 167. Nachahmung 175. Tragödie 177 f. πάθημα 164. Objekt der tragischen Furcht 178 f. Mitleid 179. Katharsis 163 ff. Musik 167.
Aristoxenus 68. 243.
Athener, Stellung zur sophist. und sokrat. Lehre 36. Ansicht über die Sophisten, Bekanntschaft mit ihnen 43 f.

B.

Begriffe. Behandlung der Widersprüche in dens. 7. Begr. als Normen f. d. Mehrheit der Dinge 10. 12. Ethische Begr. als Grundlage festen Wissens 11.

C.

Chrysipp 232.
Cicero, stoische Lehren 236. 238.
Cyniker (Schule der) 226.

Digitized by Google

D.

Demokrit. Erkenntniss 2 f. Nichtseiendes 60.
Dicäarch 243 f.
Δίκαιον 39.
Dionysidor 20.

E.

Εἱμαρμένη 229. 251.
Empedokles, Erkenntniss 2 f.
Eristiker 137.
Erkenntniss. Niedere und höhere 3; objekt. und subjektiver Faktor ebd. ff.; Relativität 11; Bedeutung f. d. Praxis 16 f.
Eudemus 189. 242.
Euthydemus 26. 31. 41.
Εὐτυχία und εὐπραξία 30.

G.

Galen 169.
Gorgias 44; Schrift über die Natur 6; philos. Verdienst ebd.; Argumentation vom Seienden u. Nichtseienden 55 f.; gegen Parmenides 56; Tugendlehre 27. 34.
Gorraeus 170.

H.

Heraklit. Erkenntnissarten 2 f.; d. Seele ebd.; ἀναθυμίασις 240.
Herodicus 34.
Hesiod 23.
Hippias 31. 45. Götterglaube 41.
Hippokratische Schriften 169.

I.

Induktion, Anfänge einer Theorie ders. 137 f.
Isokrates, Sophistenrede 129 ff.

K.

Kallikles 24. 28. 34. 47 f.
Katharsis, bei Plato 165; bei Aristoteles 163 ff.; bei den Medizinern 169; bei Theophrast 173; bei Plutarch ebd.
Κένωσις, medizin. 169 ff.
Kleanthes, Gottesbeweis 235; Gestirne 238. 240. Wärme 236.
Kritias 40.

N.

Naturerklärung, ältere mechanische 9 f.; bei Plato 10.
Νόμιμον 39.

P.

Parmenides, Erkenntniss 2 f.; Begriff des Seienden 54 f.; gegen ihn Gorgias, Plato 56.
Πέψις, medizin. 168.
Peripatetische Schule, naturalistischer Charakter 182; Uebergang in die Stoa 218 f. 223. 237. 240. 242. 250.
Philipp von Opus 114.
Plato. Verhältniss zu den früheren Systemen 50. 54. 64, zu Aristoteles 72 f., zu Spinoza ebd. Dualismus 104 f. Durchgreifender Gesichtspunkt 66. Frühere und spätere Probleme 49. Stellung zur mechanischen Naturerklärung 10. 49. 64. Teleologie 64. Werth des vielseitigen Wissens 18. Zeichnung der populären Eudämonie 23; desgl. der sokratischen 28; der sokrat. Methode 38; der Sophistik 18 f. 20. 27 f. 29 f. 34 f. 37. 46 f. 48; des Sokrates 43 ff. Naturrecht 24. ἐμπειρία 25. τέχνη und τριβή 35. Darstellung der Tugendlehre des Protagoras u. Gorgias 27. Sintfluth 251. — Wahre u. falsche Erkenntniss 154. Stufenfolge der Erkenntnissobjekte 59. τὸ ἄγνωστον 55. 87. λογισμός 88. Richtige Meinung u. Erkenntniss 271. — Voraussetzungen der Ideenlehre 50. Bestimmungen über Sein und Nichtsein 56 f. Desgl. über Sein u. Werden 64 ff. Deduktion über Eins u. Sein 60 f. Bedingtheit der Idee 73. Transzendenz ders. 270. κοινωνία τῶν γενῶν 74 f. 90. „Bewegung" der Ideen 94. Parusie der Idee 63. Kausalität der Idee 63. 70 f. 72. 84. 86. Vermittelung von Einheit

Digitized by Google

u. Vielheit, Idee u. Erscheinung 65. Problem der Vielheit 52. Idee der Verschiedenheit 58 f. Der Gegensatz zur Idee als solcher 61 f. 72 f. 74. Begriff und Bezeichnung der Materie 53. 86 f. στοιχεῖα des Wirklichen 81. ἄπειρον, πέρας 67 f. 72 f. 78. μέγα καὶ μικρόν 95 f. δυὰς ἀόριστος 100 f. Das gewordene Sein 67, die Ursache der Mischung ebd. „Primäre" Materie 81 f. ἐκμαγεῖον 82 f. 84 f. Das ἐξ οὗ und ἐν ᾧ 76. 84 f. Begriff der Masse 63. 84. χώρα, ἕδρα 86 f. 88 f. Raumvorstellung 89 ff. Dimensionen 103 f. Streit über die Auffassung der Mat. b. Pl. 99. Mathemat. Atomistik 84. Intelligible Materie 89. 91. Die Welt als Abbild 76. Demiurg 69 f. 73. 77. 82. Weltseele 77 f. Wesen und Theile der Seele 111. ἡγεμονοῦν der Seele 231. — Begriff der Tugend 23. Ethische „Messkunst" 93 f. 121. Höchstes Gut 65. Aeussere Güter 32. Theorie der Kunst 93. Ueber Poesie 143. Wirkung der Tragödie 165. Katharsis ebd. f. — Götterglaube 40 f. 42. Gottesbeweis 42. Das Böse 105. Unsterblichkeitslehre 270. — Dialoge: method. Anlage 65; chronolog. Reihenfolge 265. Methoden zur Bestimmung ders. 254 ff. 266 f. Undurchsichtigkeit betreffs des chronolog. Zusammenhanges der Werke 107. Zitate eigener Ansichten 108 ff.; unbestimmtere 112; ausdrückliche Form ders. ebd. Rückdeutungen 110 ff. Vorausdeutungen 117 ff. ὑπομνήσεις 108. 272 f. Literarische Manier Pl.'s 112 ff. Formeln und Partikeln für Frage und Antwort 255 ff. Formen der Dialogschlüsse 141. ἄγραφα δόγματα 95. Phädrus: ob Erstlingswerk 117; Verh. zum Gorgias 117; zu der Sophistenrede 129. 147. Politeia: Beziehungen auf die Ideenlehre schon in den ersten Büchern 271 f.; Entstehung 139 f. 148 ff.; erstes Buch 145; zehntes Buch 142. 145; Verh. zum Laches 126 f. 128; zum Meno und zum Gastmahl 265 f.; zum Sophisten und Philebus 118. Protagoras: vor Meno und Gorgias 124; Verh. zum Laches 120. Theätet: wann geschrieben 149; Verh. zum Charmides 125; zum Philebus 119. Sophist: Verh. zum Timäus 87. 99; zum Parmenides 61 f. Staatsmann: Verh. zum Protagoras 121 f.; zum Sophisten 75. 90; zum Philebus 118. 125; zum Parmenides 126. Philebus: Tendenz 67; Schluss 69 f.; Verh. zum Sophisten 74 f.; zum Staatsmann 92; zum Parmenides 71 f. 74; zum Timäus 68 f. 76 f. 81. 89. 98. Timäus: wann geschrieben 150; Mythisches und Halbmythisches 69 f. 78. 81; Verh. zum Kritias u. Hermokrates 124. Gesetze: wann begonnen 150. — ἄρα 257, ἔγωγε 262, θρέμμα 116, μῶν 258, τί μήν 262, τόπος ὁρατός und νοητός 95.

Platoniker 103 ff.

Pneumalehre 182. 227. 237.

Prodicus 31. 37. 44. Götterglaube 41.

Protagoras 4. 34. 44; Aufhebung des Unterschiedes von Schein und Sein 5; der Mensch als Maass der Dinge ebd.; Tragweite des Satzes 11; Verh. dess. zum sokratischen γνῶθι σεαυτόν ebd.; Tugendlehre 27. 31. Götterglaube 41.

Pythagoreer. Nichtseiendes 60; Einfluss auf Plato 64; πέρας 73; Messkunst 93; ἀναθυμίασις 240.

R.

Reflexion, ethische: Verbreitung in Griechenland 21 f.

S.

Skepsis bei Sokrates und der Sophistik 4 ff.

Sokrates. Aeusseres Auftreten 42 f. Impuls des öffentl. Auftretens 45 f. Unterhalt 43. Verkehr m. d. Sophisten 44. Seltsamkeiten 45. Gespräch 46. Vortrag 37. Populäre Ansicht über ihn 36 f.

Digitized by Google

Nachrede 45. — Methode des Unterrichts 37. 46. Meth. Gemeinsamkeit m. d. Sophisten 19. Themata 37. Skeptisches Verhalten 4 f. 13 f. Ueber Theorie u. Praxis 25 f. 35. 43. Stellung zu den älteren Systemen 16; zwischen den Parteien 39; zum Atheismus, Indifferentismus und Skeptizismus 42; zum traditionellen Ethos 38. Inkonsequenz 27 f. Ironie 20. Beweisführung, scheinbar zersetzende 13; ad absurdum 44. Prüfung des Bestehenden 38. — Hauptpunkte 17. — Subjektivität 15. Abwendung vom Naturwissen 9. 25. Begriffe: Unentbehrlichkeit 9. 33; ethische 11. 16. Definition u. Induktion 13. Gottesbeweis 41. — Satz vom Nichtwissen 8. γνῶθι σεαυτόν 8. 11. Erkennen: neuer Ausgangspunkt 11. 16; soll praktisch werden 16; Gemeinsamkeit der Erkenntnissform 12; Unterschied zwischen empirischem u. begriffl. Erk. 8. 11; Möglichkeit der Erkenntniss 12; Zweck ders. 17 f. — Ueber das Individuelle 39 f. — Teleologie 28. — Eudämonie 28 f. Unterschätzung des Willens 27. Schätzung der äusseren Güter 31. Tugend: Lehrbarkeit 33; Einartigkeit 34. Das sittliche Vermögen ebd. Ausbildung guter Bürger 30. Behandlung der Privatökonomie ebd. Verhältniss zum Götterglauben 40.

Sophisten. Impuls des Auftretens 22. 45 f. Abschluss der alten Zeit 14. Aeusseres Auftreten 42 f. Beschaffenheit ihres Wissens 18. 34. Themata 37. Aeussere Lehrmethode 37. 46 f. Schwächen ihrer Methode 37. 47 f. Elenktiker 19. Aeltere Soph. 4. Die schlechteren 46 f. 48. — Routine statt Erkenntniss 18. 32. Verkennung der philos. Betrachtungsweise 18; sowie des sokrat. Verfahrens 20. — Verschiedenheit der Lehren 31. Behandlung der Widersprüche 7. — Verhältniss zum prakt. Usus 27. 43. — Bedeutung ihrer Skepsis 4 f. 8. 14. Gegen die frühere Spekulation 15. 25. Gegen die Annahme gemeinsamer Erkenntnissformen 12. Gegen überlieferte Satzungen u. Institutionen 38. — Wissen: praktische Bedeutung 16 f.; Zweck 17 f. 34. — Stellung zur gemeinen Weltansicht 12. 15. 40; zum ethischen und religiösen Bewusstsein 22. 40. 42; zum Atheismus und Indifferentismus 40 f. — Naturrecht 34. 38. Stellung zur Gesetzlichkeit 38. — Grundzug ihrer Moral 28. Eudämonie ebd. f. Ueber äussere Güter 31. Theorie und Praxis 25. Bedeutung des Erfolges 26. — Tugendlehre 22 f. 34 f. Lehrbarkeit der Tugend 33. — Höchstes Gut 34. Ausbildung guter Bürger, Verwaltung des Hauswesens 30.

Sprachstatistische Untersuchungen zu Plato 253 ff. Werth ders. 264. Kautelen 254 f.

Stoa. Charakter ihrer Phil., geschichtliche Bedingtheit ders. 181 f. Heraklitismus 182 f. 229. 239. 244. Gegensatz zu Heraklit 229. Modifikation des Aristotelismus 218 f. 225. — πνεῦμα 237. Körperliche Natur des Seienden 240. Verh. von φύσις und λόγος 226. λόγος σπερματικός ebd. f. ἡγεμονικόν 230 f. εἱμαρμένη und Theodice 229. Mikrokosmus 233 f. Die Seele 236 f. Beseelung der Welt 184. 234 f. — Physik, Grundgedanke 183. Bewegung u. Selbstbewegung 232 f. Zeit ebd. Gestirne ebd. 238. Aether 237. Wärme, ἀναθυμίασις 232 f. 239 f. Feuer 236 f. 245. 248 f. (πῦρ τεχνικόν). ἐκπύρωσις 245. 250. Sintfluth 251.

Strato. Prinzip 225. 244; Seele 244; Vernunft 232. 237 f.; Feuer und Aether 250.

Subjektivität. Verschied. Art bei Sokrates u. Protagoras 12. 15; gemeinsame Wirkung ders. bei ihm und den Sophisten 31.

T.

Thales 184.

Themistius zu Aristoteles 152. 154.

Digitized by Google

Theophrast. Metaph. Aporien 223 f. 242; ἔφεσις 223; εἱμαρμένη 229; πνεῦμα 225; Feuer 250; Pflanzen 237.
Thrasymachus 44. 48.
Tugend, hellenischer Begriff ders. 22 f.; sophistischer 28. 34; Lehrbarkeit 33 f.

X.

Xenophon. Ausbildner einer Seite der Sokratik 30; Berichte über Sokrates 16. 17. Kritik sophistischer Vorträge 20. Populäre Ansicht über Sokrates 36. Ueber dessen Unterrichtsweise 37; über seine Worterklärungen und Themata ebd.; über sein Verh. zu Sitte u. Gesetz 39; über sophistischen Gottesglauben 41.

Z.

Zeno (Stoiker) 235.
Zitate, Form ders. 112.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 2044 020 326 03

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

JAN - 2 1970 ILL

12698304

CANCELLED

WIDENER

BOOK DUE

MAR 1 8 1996

SEP 10 1994

CANCELLED